Ramón Rodríguez

LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Una interpretación de la obra temprana de Heidegger





LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

RAMÓN RODRÍGUEZ

LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Una interpretación de la obra temprana de Heidegger



Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3066-3
Depósito Legal: M. 32.254-1997

Printed in Spain. Impreso en España por Rógar.
Polígono Alparrache, 28600 Navalcarnero (Madrid)


tecnos

ÍNDICE

PRÓLOGO .... *Pág.* 11

CAPÍTULO I. LA BÚSQUEDA DE UNA CIENCIA ORIGINARIA 17

I. LA HERENCIA FENOMENOLÓGICA DE UNA CIENCIA ORIGINARIA 18

II. EL DARSE A SÍ MISMA DE LA VIDA 21

III. EL PECADO ORIGINAL DE LA FILOSOFÍA: LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA ACTITUD TEÓRICA 29

IV. LA FENOMENOLOGÍA, «CIENCIA ABSOLUTA Y ORIGINARIA DE LA VIDA EN Y PARA SÍ» 33

CAPÍTULO II. INTENCIONALIDAD, SER Y TEORÍA: LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA FENOMENOLOGÍA 36

I. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS* 36

II. LA POSICIÓN FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER 49

1. *El análisis fenomenológico como descripción directa del sentido inmediatamente vivido* 49
2. *La estructura del comportamiento, radicalización de la correlación nóesis-nóema* 51
3. *La versión ontológica de la intencionalidad* .. 56
4. *La dimensión de los modos de darse* 58
5. *La ausencia de «región psíquica»* 66

CAPÍTULO III. LA COMPRENSIÓN ORIGINARIA DE LA VIDA Y EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN 71

I. «¡A LAS COSAS MISMAS!» CRÍTICA E INTUICIÓN 71

II. EL RECHAZO DE LA REFLEXIÓN 73

III. LA «ILUSIÓN FENOMENOLÓGICA» 80

IV. REPETICIÓN FRENTE A REFLEXIÓN: PRIMERA IDEA DE HERMENÉUTICA 84

V. La exigencia de comprobación: el modelo de la evidencia 86
1. *La evidencia, conciencia no reflexiva de la verdad en la sexta* Investigación Lógica........ 88
2. *La intuición hermenéutica*........ 93

Capítulo IV. LA REVISIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA 101
I. Radicalización del principio de exención de supuestos 102
II. El problema de la circularidad 107
III. La idea de apropiación de la situación hermenéutica 109
IV. Apropiación y lectura del «hoy» 115
V. El problema de la orientación originaria 118
1. *Desmontaje crítico de la tradición*........ 118
2. *El logro de la orientación previa* 126
VI. Hermenéutica y ontología: la interpretación ontológica de la «vida fáctica» 132

Capítulo V. LA PRIMACÍA HERMENÉUTICA DE LA CUESTIÓN DEL SER Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL 136
I. Los caracteres ontológicos de la conciencia. 137
II. La crítica inmanente y su hilo conductor ontológico 141
III. Las reducciones fenomenológicas y su incapacidad ontológica 145
IV. La raíz de la discrepancia: el originario modo de darse el ser de la intencionalidad 148

Capítulo VI. LA EXPLICITACIÓN CATEGORIAL DE LA FACTICIDAD 155
I. Cumplimiento intuitivo y acto hermenéutico... 156
II. Las categorías de la vida fáctica como «indicaciones formales» 161
1. *El sentido de «formal»*........ 162
2. *La puesta en camino de la indicación*........ 169
III. El origen de las categorías de la vida fáctica.. 175
1. *La presencia latente de la intuición categorial*. 175
2. *Hacia una separación de cumplimiento e intuición*........ 181

CAPÍTULO VII. ENCUBRIMIENTO Y DESVELACIÓN: LA «REDUCCIÓN» HERMENÉUTICA 188
I. LA VIDA FÁCTICA COMO «MÁSCARA» 189
II. EL PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA «MÁSCARA» .. 195
III. LA DESFIGURACIÓN COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL 200
IV. EL CONTRAMOVIMIENTO DE LA DESFIGURACIÓN 204
V. REDUCCIÓN HERMENÉUTICA Y REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA 210
VI. LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD Y LA POSIBILIDAD DE LA ONTOLOGÍA 217

BIBLIOGRAFÍA 222

PRÓLOGO

Hace ahora setenta años, en abril de 1927, Martin Heidegger publicaba *Ser y tiempo*. Lo que había surgido como trabajo ocasional, redactado por necesidades de curriculum académico, se convirtió en poco tiempo en una de las obras decisivas de la filosofía del siglo XX. La presencia constante, a veces latente, del pensamiento de Heiddegger en casi toda la filosofía contemporánea —sólo ciertos núcleos «duros» de la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia permanecen ajenos a ella— se ha acentuado en esta etapa final del siglo. Tal vez porque pocos pensadores contemporáneos han meditado tan a fondo como Heidegger sobre lo que significa la idea de final, idea que parece presidir la autocomprensión de una época que ha agotado ya todos las aplicaciones del prefijo post para definirse a sí misma: postmoderna, postmetafísica, postilustrada, postindustrial, etc.

Ser y tiempo ponía ya sobre el tapete los elementos principales del itinerario heideggeriano. A pesar del tiempo transcurrido desde su aparición y de los numerosísimos escritos que han visto la luz con posterioridad, pocas discrepancias hay acerca de que sigue siendo la gran obra de Heidegger. El escaso eco obtenido por los editores de sus obras completas en su intento de presentar las *Contribuciones a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*), aparecidas en 1989 para conmemorar el centenario del nacimiento de Heidegger, como el *Ser y tiempo* de su segunda época es una prueba de que la crítica filosófica no considera ya posible que entre los escritos alumbrados por Heidegger durante los más de sesen-

ta años de vida productiva se encuentre una obra de la fuerza innovadora, el tono programático y el vigor descriptivo-interpretativo como los evidenciados por *Ser y tiempo*.

Quizá el elemento más significativo aportado por estos veinte años de publicación de la *Gesamtausgabe* de Heidegger es el conocimiento casi completo de los cursos y escritos que precedieron a su obra fundamental. Hasta que su progresiva aparición los ofreció al lector interesado, *Ser y tiempo* tenía la figura de una obra sin historia, salida de una vez de la cabeza de un pensador que se hallaba en posesión de su diseño total y de los análisis e interpretaciones que lo ponían en ejecución. Hoy, sin embargo, tras las publicaciones aludidas, *Ser y tiempo* aparece más bien como un proyecto sólo a medias realizado (su inacabamiento siempre ha sido notorio), resultado de diversos y sucesivos ensayos en los que se entrecruzan múltiples influjos, positivos y negativos (filosofías de la vida, neokantismo, fenomenología, Kierkegaard, Aristóteles, S. Agustín, S. Pablo, incluso Nietzsche). Esta diversidad de motivos e influjos, plasmada en la agregación de fragmentos —con algunas incoherencias— que parece registrar el texto de *Ser y tiempo*, ha llevado a algunos intérpretes a considerarlo como un *patchwork*, un zurcido de retales preexistentes. Esta idea, sin embargo, me parece inaceptable, si con ella se pretende, yendo más allá de la composición del texto, alcanzar al sentido mismo de la obra. Pues si hay algo que los cursos anteriores a *Ser y tiempo* ponen de manifiesto es que Heidegger tenía *in mente* desde su primer curso como *Privatdozent* en Friburgo un programa filosófico claro —el de «una ciencia originaria de la vida en y para sí»— que estimaba inatendido por la filosofía académica de su época y que era, sin embargo, el gran *desideratum* y la gran tarea por realizar.

No es de extrañar, por tanto, que la génesis de *Ser y tiempo* constituya hoy uno de los campos má activos y fecundos de la investigación sobre la obra de Heidegger. Sin embargo, es preciso reconocer que, en líneas generales, este tipo de investigación adolece de una limitación teórica notable; movida por el interés *interno* de esclarecer el itinerario filosófico de Heidegger, su aproximación al pensamiento que en él se desarrolla es esencialmente histórico-evolutiva: registro de apariciones, presencias y ausencias de conceptos, análisis de términos como preludiando o todavía no alcanzando el significado canónico de *Ser y tiempo*, estudio y clasificación de influencias y su mayor o menor rango y, en general, intento de iluminación de esta gran obra por los cursos, hoy por fin conocidos, que la precedieron. Lo más positivo de este trabajo es, sin duda, la puesta en evidencia del carácter móvil, *in fieri*, del pensamiento heideggeriano, en permanente discusión con las tendencias más fuertes de la filosofía académica y siempre atento a los ecos de la tradición y del *Zeitgeist*, resultado justo y exacto, que es necesario mantener. Pero que es imprescindible completar –ésta es, al menos, mi convicción– con una aproximación distinta, que ensaye una comprensión sistemática del pensamiento heideggeriano de estos años, eligiendo un punto de vista –propio y no radicalmente ajeno– y enjuiciándola a partir de sus propias posibilidades y de la «cosa misma» de que se trata.

El presente trabajo pretende contribuir a esta necesaria labor con un ensayo de interpretación de la «hermenéutica de la facticidad», denominación con la que Heidegger plasma en 1923 su empresa filosófica y que recoge todos sus esfuerzos desde sus primeras intuiciones juveniles. Tal ensayo, que es sistemático en su modo de proceder, pero no en la pretensión de ofrecer una visión total de la «herme-

néutica de la facticidad», se asienta en dos opciones[1] básicas:

1.ª Que al proyecto filosófico de Heidegger, a pesar de su manifiesta hostilidad hacia las vacías consideraciones metodológicas y, en general, hacia la hipertrofia moderna del método, no puede prescindir de unas ciertas «cuestiones de método», que le son intrínsecas y le vienen marcadas por la propia naturaleza de su «tema», la vida fáctica. Es esta indisociabilidad de «tema» y «método» lo más característico de la hermenéutica de la facticidad y lo que hace imposible el tratamiento separado de ambas cuestiones, como si poseyéramos algo así como una metodología válida, que sólo hubiera que exponer, lista ya para «aplicar» a un ámbito nuevo de conocimiento. No se da, desde luego, una situación así cuando se trata de lo que Heidegger llama la «vida fáctica», cuya dificultad intrínseca obliga a plantearse la búsqueda de un «método», que necesita, sin embargo, «saber» ya algo válido de ella para poder tratarla adecuadamente. Es éste un problema real. Pero la hoy tan manida cuestión del círculo hermenéutico no puede convertirse en un socorrido recurso para cerrar discusiones, sino al revés, en un acicate para examinar la racionalidad del problema, localizar exactamente las dificultades y señalar las verdaderas aporías. Que Heidegger debatió durante años con las cuestiones del «recto acceso», «el logro de la experiencia fundamental», «el modo de estar dado el ámbito originario», etc., muestran que las citadas cuestiones de método no son algo baladí.

[1] Opción no es aquí un eufemismo para ocultar la adopción de un punto de vista arbitrario o una hipótesis *ad hoc*. Significa, tan sólo, que dicho punto de vista, que espero que a lo largo de las páginas que siguen se muestre perfectamente justificado, no es el único posible ni el único permitido por la propia «hermenéutica de la facticidad».

Ocuparse de ellas y contemplar desde este ángulo la hermenéutica heideggeriana es tarea ineludible.

2.ª Que la fenomenología husserliana es la filosofía de referencia en el proyecto de la hermenéutica de la facticidad. No quiero con esto negar la evidente influencia en él de las «filosofías de la vida», especialmente de Dilthey, ni el fuerte transfondo polémico del neokantismo, ni menos aún la creciente presencia de Aristóteles y Kant. Pero para la construcción de la hermenéutica de la vida fáctica, la fenomenología, con la idea de intencionalidad y con su peculiar tratamiento de las «vivencias», no es para Heidegger una corriente de pensamiento más o menos fuerte e influyente, sino *el* estilo y *el* modo de comprensión filosófica capaz de llevar a cabo con éxito la empresa de autointerpretación de la facticidad. Pero la mencionada inseparabilidad de «método» y «tema» surge también aquí y la fenomenología no es una forma abstracta de tratar no importa qué objetos, sino que, considerada propiamente, es ante todo ciencia de la conciencia, saber de sí, de ahí que Heidegger la designe en sus primeros escritos como «ciencia originaria de la vida fáctica en y para sí». Este papel esencial de la fenomenología, que no desaparece con la ontologización de la vida fáctica y el paso a primer plano de la «cuestión del ser», no significa la asunción sin más de las tesis básicas de Husserl, que, lejos de ello, son enérgicamente rechazadas. Pero hay un paralelismo central en la estructura del método y unos puntos de contacto decisivos que permiten, a mi modo de ver, entender el proyecto primero de Heidegger como una «transformación hermenéutica de la fenomenología».

Este trabajo, en su forma actual, fue terminado a finales de 1994. En lo esencial fue concebido y elaborado en el curso 1991-1992 durante una estancia de investigación, financiada por la Dirección General de Política Científica del Ministerio de Educación y Ciencia, en el *Centre de*

Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques de París (École Normale Supérieure-CNRS). A ambas instituciones, mi agradecimiento más sincero.

Madrid, junio de 1997

CAPÍTULO I

LA BÚSQUEDA DE UNA CIENCIA ORIGINARIA

El programa filosófico de Heidegger está, en lo esencial, claramente determinado a partir de los primeros cursos de Friburgo (1919-1922). Aunque quedan aún algunos importantes sin publicar, tal afirmación puede perfectamente sustentarse en lo que de ellos conocemos, así como en dos escritos de gran importancia, pertenecientes a la misma época: las *Observaciones a la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* y el llamado *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles,* recientemente descubierto y publicado por Dilthey Jahrbuch[1].

---

[1] Las *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»* fueron escritas entre 1919 y 1921. Concebidas como recensión, no se publicaron hasta los años setenta en el libro editado por H. Saner *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, 1973; posteriormente han sido recogidas en el tomo 9 de la *Gesamtausgabe*. En cuanto al *Natorp-Bericht, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, se trata del famoso texto que Heidegger envió a Paul Natorp para optar a la nominación a una cátedra extraordinaria en la Universidad de Marburgo, que efectivamente obtuvo. Dicho escrito se consideraba perdido, pero ha aparecido en el legado de Georg Misch, a quien Heidegger también se lo envió con la misma finalidad de optar a una nominación de catedrático en la Universidad de Gotinga.

Como puede apreciarse en ellos, el arranque del pensamiento de Heidegger está ligado a una idea determinada de la fenomenología. La impronta fenomenológica del joven Heidegger no estriba tan sólo en la práctica del modo fenomenológico de pensar, en ese «ejercicio del ver fenomenológico» que él mismo recordaba en 1962[2], sino en una meditación sostenida sobre el «contenido» del método fenomenológico y sobre la tarea que a la fenomenología le está reservada en una renovación radical de la filosofía científica.

I. LA HERENCIA FENOMENOLÓGICA DE UNA CIENCIA ORIGINARIA

Pese a las tópicas visiones de un Heidegger enemigo de *la* ciencia, hay que recordar que todo su proyecto filosófico hasta, al menos, *¿Qué es metafísica?* (1928) se acoge explícitamente a una idea de ciencia filosófica, idea heredada, a mi modo de ver, de Husserl. Ciertamente, Heidegger no ha compartido nunca el ideal racionalista de ciencia que conduce el pensamiento de Husserl; la visión de la ciencia como un *corpus* de verdades eternas («la ciencia es el título para valores absolutos intemporales»[3]), como un ámbito de «claridades absolutas», le ha sido siempre profundamente ajena. Sin embargo, hay por lo menos tres motivos, constantes en el pensamiento del «primer» Heidegger, que provienen directamente de *La filosofía como ciencia estricta*. El primero es la independencia radical de la filosofía res-

---

[2] *Mein Weg in die Phänomenologie*, en «Zur Sache des Denkens», Pfullingen, Neske, 1962, p. 86.

[3] *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, I, p. 332

pecto de las ciencias objetivas. La polémica husserliana contra el naturalismo había revelado que la extensión a la conciencia del método de las ciencias naturales puede producir resultados radicalmente anticientíficos, falseadores de la realidad. Combatir la naturalización de la conciencia no es una protesta «espiritualista» contra la ciencia, sino justamente una exigencia de máxima cientificidad. Es posible y necesario un rigor del pensamiento que se justifica a partir de la cosa misma y no por la adopción del modo de proceder de la ciencia. Ésa es precisamente la razón de ser de la fenomenología y Heidegger, como Husserl, se mantendrá firme en ella.

El segundo, procedente de la polémica de Husserl contra el historicismo, es la negativa a considerar que la tarea de la filosofía sea producir una *Weltanschauung* o culminar en ella. Este motivo me parece de extrema importancia porque la proximidad objetiva del primer Heidegger a Dilthey y a las filosofías de la vida (*Lebensphilosophie*) puede inducir al erróneo pensamiento de que la «hermenéutica de la facticidad» es una suerte de cosmovisión, algo así como la concepción de la vida humana propia de nuestro tiempo. Y no hay tal. Una «concepción del mundo» es una visión general de la realidad, natural e histórica, —y del lugar en ella de la vida humana—, capaz de orientar la conducta del hombre en el mundo. Que la filosofía ha de incluir el esfuerzo por suministrar una *Weltanschauung* racionalmente válida, abierta e integradora de los datos de las ciencias, e independiente de las concepciones artísticas, religiosas, políticas, es, para Heidegger, un lugar común de las filosofías dominantes, desde el realismo crítico hasta el neokantismo, incluyendo a Dilthey; es igualmente lo que el hombre común espera de la filosofía. Ahora bien, desde el inicio, Heidegger afirma, contra corriente, que la filosofía no tiene rela-

ción alguna con una «concepción del mundo». Y la razón determinate de ello me parece estar no tanto en la amenaza de relativismo historicista que Husserl creía ver en la filosofía de la *Weltanschauung*, cuanto en otro motivo —el tercero— no menos husserliano: la idea de una ciencia *originaria*. La filosofía, señalaba Husserl, es la ciencia de los ῥιζωματα πάντων, de las raíces de todo, de los comienzos absolutos. Y la ciencia de las raíces ha de ser también radical en su modo de proceder. Este doble radicalismo remitía, para Husserl, a un ámbito originario —la conciencia pura— y al método radical de las reducciones. Ambas concreciones del radicalismo fenomenológico se tornarán problemáticas para Heidegger, pero no la idea misma de una ciencia de lo originario; por el contrario, todo su trabajo en los cursos que preceden a *Ser y tiempo* está dirigido a determinar el ámbito de lo originario y el modo de acceder a él. La filosofía no puede, pues, ocuparse de proponer una *Weltanschauung* determinada, sino, a lo sumo, de comprender el lugar estructural de una *Weltanschauung*, su origen y necesidad a partir de ese ámbito originario. Mientras el curso de 1919 plantea problemáticamente la idea de una ciencia originaria, el curso de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en posesión ya de la diferencia ontológica, puede tranquilamente caracterizar una *Weltanschauung* como una concepción que se mueve en el plano del ente; la filosofía, por el contrario, es ciencia del ser (24, 13). Pero tanto en uno como en otro es la referencia a lo originario lo que distingue filosofía de «concepción del mundo».

La delimitación del contenido y función de la labor filosófica —la ciencia originaria por excelencia— se consigue, en los cursos que hasta ahora están a nuestra disposición, a través de una discusión con las grandes corrientes contemporáneas: el neokantismo en sus dos

escuelas: la de Marburgo (Cohen, y sobre todo Natorp) y la de Baden (Windelband y Rickert), pero también con las filosofías de la vida (*Lebensphilosophie*). Tanto al trascendentalismo logicista y valorativo del neokantismo, como a la exaltación y los «entusiasmos» (*Schwärmerei*) del vitalismo, Heidegger opone siempre una «posición» fenomenológica. A la comprensión de esa «posición» inicial debemos dedicar la primera parte de nuestro trabajo. Ello implica responder a estas tres cuestiones: ¿Cuál es el ámbito originario al que la filosofía tiende? ¿Qué significa «fenomenología»? ¿Qué relación hay entre ambos?

II. EL DARSE A SÍ MISMA DE LA VIDA

Mientras la distancia con el neokantismo es patente y la crítica a él dirigida constante, hay una clara proximidad a la *Lebensphilosophie*. Este rótulo recubre, ciertamente, muy diversas filosofías (piénsese, por citar tan sólo algunos de los nombres que Heidegger recoge, en Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Klages, Spengler, etc.). El interés de Heidegger no está dirigido a ninguna de ellas en particular, aunque la preferencia por Dilthey es evidente, sino al fenómeno de base que late en la idea, común a todas, de acudir a la inmediata realidad de la vida. La «moda» del vocabulario vitalista —realidad vital, sentimiento vital, fomento de la vida, vivencia, vivenciar, etc.— le parece a Heidegger el índice de una situación espiritual que está exigiendo una investigación precisa del fenómeno «vida». Por ello hay que diferenciar los subproductos, literarios y filosóficos, de esa moda, de las auténticas filosofías de la vida (Dilthey, Bergson), que, ajenas a todo juego académico, expresan justamente una tarea radical del pensa-

miento[4]. Así, la «vida» es el fenómeno originario (*Urphänomen*) en que se centra la filosofía contemporánea (AKJ, 79), incluso el propio neokantismo, que la ve como generación de cultura, de principios normativos. La vida como fenómeno originario, tal es el motivo central que el joven Heidegger comparte con la *Lebensphilosophie*. Pero lo acoge como dirección hacia, como indicación de una tarea, nunca como un concepto; la idea vitalista de vida es absolutamente indeterminada y vaga, el uso de la palabra totalmente equívoco. «La problemática palabra «vida» hay que dejarla estar en su multivocidad, para poder señalar al fenómeno al que tiende» (AKJ, 79). Éste es exactamente el programa heideggeriano: seguir las tendencias positivas de la filosofía de la vida, lo cual significa intentar traer a una mostración precisa el fenómeno original, que se ofrece y se oculta a la vez en la palabra «vida».

El curso *La idea de filosofía y el problema de la Weltanschauung*, del semestre de invierno de 1919[5], representa el primer esbozo sistemático de ese proyecto, que culminará en *Sein und Zeit*. Su tema es la determinación de la idea de filosofía, labor que Heidegger realiza en tres pasos: 1) filosofía es ciencia; 2) su cientificidad está esencialmente ligada a su carácter originario, es una *Urwissenschaft*; 3) ser originaria consiste en ser pre-teórica (*vortheoretische Wissenschaft*); es en este tercer momento donde la fenomenología juega el papel decisivo.

---

[4] Cfr GA, 61, p. 80. Véase especialmente la descripción de la situación de la filosofía contemporánea que expone el § 2 del curso de 1919-1920, GA, 58, pp. 5-11.

[5] Dicho curso tuvo un carácter especial; adaptado a estudiantes que habían combatido en la recién concluida guerra mundial, tuvo una duración de poco más de tres meses (25 de enero a 16 de abril); de ahí su denominación de *Kriegsnotsemester* (semestre por necesidades de guerra).

La discusión que dicho curso emprende con el trascendentalismo neokantiano acerca del método de la filosofía desemboca en el problema de la constitución del sujeto psíquico, en la consistencia de eso que se llama «vivencia». Si, hablando en la terminología neokantiana, las vivencias psíquicas son el «material» al que se aplica la normatividad *a priori*, ¿qué es propiamente «lo psíquico»? La discusión abstracta sobre la metodología y la posibilidad de una ciencia originaria alcanza ahora un terreno concreto susceptible de análisis y al que poder atenerse. Es en este momento cuando Heidegger hace ver su posición propia, netamente fenomenológica.

Si nos detenemos en la consideración de una vivencia, por ejemplo, la simple pregunta «¿hay algo?», y lo hacemos tratando de comprender y fijar el *sentido* que sencillamente ella tiene, esto es, lo que inmediatamente significa para quien la vive, para quien hace la pregunta —o, respectivamente, para quien la oye y entiende— no encontramos en ella más que una determinada —interrogativa— manera de comportarse respecto de algo, una manera específica, peculiar de vivir algo. No aparece de entrada eso que la filosofía llama realidad psíquica o física. La vivencia «¿hay algo?» no es un suceso psíquico, «una cosa que existe brutalmente, comienza y cesa, como un acontecer» (56/57, 67). Esta perspectiva cosificadora, sin duda posible, no es la primaria, la que inmediatamente ofrece la pregunta. Mantenerse en ella equivale a perder de vista el sentido originario de una vivencia. Pero todavía puede decirse algo más de éste. Al preguntar, *me* comporto respecto de algo; ¿puede entonces decirse que la citada pregunta tiene la estructura «*yo* me comporto respecto de algo»? Responder simplemente que sí es, a los ojos de Heidegger, inexacto; pues el sentido mismo de la pregunta, si bien puede remitir a un interrogador, lo hace precisamente haciendo abstracción de mí mismo, de este determinado y concreto yo, que Heidegger denominará

constantemente mi «yo histórico»: «justamente porque el sentido de la pregunta refiere a un yo, carece (la vivencia) de relación a mi yo» (56/57, 69). Esta ausencia de mí mismo en la pregunta abstracta «¿hay algo?», resalta con más fuerza si el análisis pasa a centrarse en una «vivencia del mundo circundante» (*Umwelterlebnis*), el verdadero estrato originario.

¿Cuál es el sentido de la vivencia de esta silla en la que me voy a sentar o de esta cátedra desde la que voy a hablar? ¿Qué es lo que, propiamente hablando, «veo»? Dejemos que el propio Heidegger haga la descripción-interpretación de la vivencia. «¿Veo superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa: un cajón, grande sin duda, con otro pequeño puesto encima. De ninguna manera: veo la cátedra, desde la que debo hablar... desde la que ya he hablado. No hay en la pura vivencia, una —como se dice— conexión fundada, como si viera primero las superficies marrones que se cortan, las cuales se me dan primero como cajón, luego como púlpito, luego como púlpito académico, como cátedra, de forma que yo pegara «la cátedra» al cajón como una etiqueta. Todo esto es mala, tergiversadora interpretación, desviación del puro mirar la vivencia. Veo la cátedra de un golpe, y no la veo aislada; veo el púlpito como demasiado alto para mí. Veo un libro que está encima, lo veo inmediatamente como estorbándome (un libro, y no un cierto número de hojas, guarnecido con pastas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo» (56/57, 71). Lo que se da en una percepción «natural» tiene un significado que no coincide con la visión «objetiva» de la percepción: no se da un objeto físico con determinadas propiedades intersubjetivamente permanentes (tipo de materia, peso, color, extensión, etc,), que luego variaría en función de la «historia» subjetiva de cada uno. El mundo circundante no ofrece *primariamente* ese tipo

de objetos. El conjunto de esas características que inadvertidamente llamamos «subjetivas» («demasiado alta para mí», «incómoda», etc.) *son* la silla vivida, y no una cosa física neutra.

Si esta visión objetiva, más o menos conectada con la concepción científica vulgar del mundo físico, no se corresponde con la vivencia inmediata, todavía menos lo hace la usual interpretación que de ella hace la «teoría del conocimiento», común a idealismo trascendental y realismo crítico, y que constituye el meollo del «problema de la realidad del mundo exterior». El elemento clave es el darse de las sensaciones; el punto de partida de ambas explicaciones divergentes de la percepción es la existencia de las sensaciones como datos. Ahora bien, esto es lo que resulta fenomenológicamente discutible: «¿qué significa inmediatamente? Inmediatamente se me da, en la vivencia de la cátedra, la cátedra. Veo ésta en cuanto tal, y no algo así como sensaciones o datos de la sensación; no tengo en general conciencia alguna de sensaciones. Pero veo sin embargo lo marrón, el color marrón. Pero no lo veo como sensación de marrón, como un momento en mi acontecer psíquico. Veo lo marrón, pero en conexión significativa unitaria con la cátedra» (56/57, 85). La primacía de las sensaciones carece de fundamento intuitivo en lo inmediatamente vivido. Puedo ciertamente traerlas a consideración, pero tras una «manipulación» de la vivencia, adoptando una determinada posición, de la que luego hablaremos. Lo que importa ahora es subrayar el carácter construido, no originariamente dado, de las sensaciones.

Por el contrario, en la vivencia inmediata del mundo, lo circundante vivido no son sensaciones ni tampoco «cosas con un determinado carácter significativo, objetos, y además captados como significando esto o lo otro, sino que el sigificado es lo primario, se da inmediata-

mente, sin rodeo mental alguno por una captación de cosa. Viviendo en un mundo circundante, todo significa, siempre y en todas partes, todo es mundanal, «*mundanea*» (*es weltet*)» (56/57, 73).

Si comparamos ahora la vivencia interrogativa primera, con la vivencia del mundo circundante, la diferencia resulta notoria: «Sólo en la consonancia (*Mitanklingen*) del yo propio respectivo se vive lo circundante, mundanea, y allí donde y cuando mundanea para mí, estoy yo de alguna forma totalmente allí. Pongamos al lado (mantegamos) la vivencia interrogativa. En ella no me encuentro yo mismo. El algo, por cuyo «hay» se pregunta, no mundanea. Lo mundanal está aquí apagado, captamos toda posible cosa circundante como un algo en general. Este captar, este establecer algo como objeto en general, vive a costa de la represión de mi propio yo. El estar frente a mí, el ser objeto no *me* afecta. El yo que establece ya no soy yo. El establecer es, como vivencia, sólo un rudimento de vivencia; es un des-vivir. Lo objetivo, lo conocido es, como tal, alejado, sacado de la auténtica vivencia. El acontecer objetivado, el acontecer en cuanto objetivo, conocido, lo designamos *suceso* (*Vor-gang*); pasa simplemente por delante de mi yo cognoscente, con el que sólo tiene la relación de ser conocido, esa relación con un yo vaciada, reducida a un mínimo de vivencia» (56/57, 74). Frente a ésta, la vivencia inmediata del mundo no es un *Vorgang*, sino un *Er-eignis* (apropiamiento), expresión con la que Heidegger quiere resaltar la peculiar fusión, en la vivencia, del yo y lo vivido: «el vivir (*erleben*) no pasa ante mí como una cosa que yo pongo, como un objeto, sino que yo mismo acontezco apropiándomelo y él acontece así por su propia esencia» (56/57, 75).

La larga cita anterior se justifica porque con ella hemos llegado al terreno sobre el que Heidegger basa

lo esencial de su posición: la vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica y la fenomenología es justamente el saber de ese estrato originario. Efectivamente, con la fijación del sentido de la *Umwelterlebnis*, Heidegger ha ganado un primer esbozo de lo que podemos llamar la figura originaria, primaria, de las cosas y de mí mismo con ellas. El análisis que hemos visto —germen del capítulo sobre la mundanidad del mundo de *Sein und Zeit*, repetido en lo sustancial en los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*[6]—, a pesar de su extrema concisión, proporciona varios elementos determinantes:

1) *Lo* vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son ante todo *sentidos*, significados que inmediatamente comprendo, con los que estoy constantemente operando[7]. Esta primacía absoluta de las cosas-sentido permite a Heidegger rechazar como infundadas —se entiende, desde la perspectiva del modo originario en que se dan—, todas las teorías que hacen de la significatividad un añadido, por muy esencial que sea, a la cosa. Para poder entender la significación como un añadido, la cosa como una síntesis de materia amorfa y significado, tenemos que pensar un momento de materialidad pura, de asignificatividad previa a la significación. Ahora bien, no hay fenomenológicamente tal, no se da jamás una vivencia inmediata del mundo sin significado; la supuesta carencia de él —el ejemplo, pues-

[6] Cfr. el análisis de la percepción de las cosas del mundo circundante (*Umweltdinge*) en 20, 48-62 y de la mundanidad del mundo en las pp. 250-272.

[7] No debe entenderse aquí significado en el sentido estricto de correlato del simple mentar (*meinen*) ni «cosa misma» como el correlato de la percepción, sino en el sentido general de que toda vivencia lo es de la cosa misma, con independencia de la «distancia» con que ésta se muestre a la conciencia.

to por Heidegger, del senegalés que no comprende el sentido de un objeto— tiene precisamente el significado de «no saber a qué atenerme». Ni el continuo espacio-temporal, ni la pura materia física, ni las sensaciones se dan originariamente. Todas ellas son más bien resultado de construcciones teóricas, de explicaciones de lo inmediatamente dado. En el siguiente curso, Heidegger dará expresión a esta primacía del sentido sobre la coseidad física o material acuñando el término, que llevará a *Ser y tiempo*, *Bedeutsamkeit* (significatividad), que constituye uno de los rasgos estructurales de la delimitación primaria de la vida[8].

2) El «yo» que en la vivencia vive es un yo estrictamente individual, yo mismo; pero individualidad no quiere decir «caso particular» de un yo general, sujeto empírico, frente a sujeto trascendental, sino «*mi* yo histórico, fáctico», es decir, yo con mi propia historia, con mi propia gestación y expectativas, que sólo yo llevo conmigo. El adjetivo «histórico» que Heidegger añade al yo[9] tiene, a mi modo de ver, la función de realzar la individualidad estricta del yo, con una radicalidad mayor que lo que la relación especie- individuo permite: no son características psicológicas personales, intercambiables con individuos del mismo tipo psíquico, lo que distingue al yo, sino tener una historia; un ser que se hace en una situación dada, que se gesta constantemente, no puede propiamente ser tipificado; su proceso de gestación es literalmente único. Es este yo histórico el que está presente en la más elemental de las percepciones y para quien las cosas aparecen de esta u otra manera.

---

[8] Cfr. GA, 58, pp. 104-107.

[9] En este curso Heidegger no proporciona explicación alguna al sentido del adjetivo «histórico», bien que inmediatamente pasará a primer plano, hasta culminar en el capítulo sobre la historicidad de *Sein und Zeit*.

3) La «posición» del «yo» es la de una absoluta imbricación en lo vivido, o, mejor aún, no hay propiamente «posición» del yo; éste no se encuentra colocado ante lo vivido. La relación entre lo vivido y el yo que lo vive, la intencionalidad primaria que aquí se encuentra, aparece, para Heidegger, como una integración plena en la que ambos están sometidos al mismo «ritmo de la vivencia», para usar una expresión del propio Heidegger. Esa consonancia absoluta —las palabras consonancia (*Mitanklingen*), resonancia (*Mitschwingen*) son privilegiadas por Heidegger en este contexto, p. 73— supone una intimidad mucho más fuerte que lo que el vocabulario de la relación cognoscitiva sujeto-objeto deja imaginar. Justo por ello Heidegger acude, por primera vez, a la palabra *Ereignis*, que le brinda la posibilidad de pensar un acaecer en el modo de una mutua apropiación[10]. Tal acontecer es el propio de la vivencia inmediata.

III. EL PECADO ORIGINAL DE LA FILOSOFÍA: LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA ACTITUD TEÓRICA

Pero el descubrimiento de esta intencionalidad básica, de este *Ereignis*, lleva consigo una crítica radical del modo tradicional de concebirlo. La comparación anterior entre la vivencia interrogativa y la del mundo circundante proporciona a Heidegger lo que será, sin duda, la clave de su posición filosófica en el período que precede a *Sein und Zeit*: *la cerrada defensa de la vida originaria contra las interpretaciones teoretizantes de ella.*

---

[10] Hay que resaltar que ya en 1919 Heidegger utiliza *Ereignis* para designar, en la vivencia, un juego de apropiación muy cercano al que empleará en su obra última.

La distancia que la pregunta pone entre el vivir y lo vivido, el alejamiento del objeto que la consideración interrogativa («¿hay algo?», «¿qué es tal cosa?») impone, muestra bien a las claras que nos encontramos ante *otra* forma de vivir el mundo, cuya raíz se encuentra en eso que Heidegger llama la «*posición teórica*» (*theoretische Einstellung*, *theoretische Setzung*, 56/57, pp. 85, 94). La vivencia de la pregunta es el exponente de una instalación ante el mundo que consiste precisamente en considerarlo, en mirarlo, y justo por no ser más que eso, la comprensión del mundo que de esa mirada nace no puede ser más que una captación objetiva, es decir, una comprensión tal de la cosa que sólo la ve como algo puesto ante mí. La descripción del sentido de lo vivido pasa entonces a exponer caracteres objetivos, propiedades de la cosa, que no parecen guardar —en principio— huella alguna de «subjetividad» (las cualidades primarias y secundarias de la tradición filosofica, por ejemplo). En lógica consecuencia, el yo de la actitud teórica es un yo contemplativo, desindividualizado e intercambiable con cualquier otro yo espectador. Los textos citados anteriormente muestran suficientemente la diferencia radical de perspectiva.

La relación entre ambas formas de vida, la *Umwelterlebnis* y todo el amplio género de vivencias dominado por la actitud teórica, es para Heidegger absolutamente clara: «El vivir del mundo circundante no es una contingencia (*Zufälligkeit*), sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, instalados teoréticamente estamos sólo en ocasiones excepcionales» (56/57, 88). La *Umwelterlebnis* no es sólo el tipo habitual de vivencias en que se desarrolla la vida humana, es su suelo originario, es decir, el ámbito que proporciona el sentido, la figura inteligible que las cosas tienen y que nos encontramos siempre ya hecha en cada vivencia particular. Originaria es la vivencia del mundo

circundante no porque podamos asistir conscientemente a su alumbramiento, «ver» su origen, sino justo porque no podemos, porque toda reflexión que busca ir detrás de ella supone ya el campo de sentido que ella ofrece y sin el que la reflexión no es posible. Frente a este tejido permanente de la vida, la vivencia teorética tiene un algo de construida, de adoptada: es una posición que se toma, no algo en lo que se está ya. Que toda teoría y toda reflexión suponen el terreno originario de la vivencia inmediata del mundo, que son algo derivado de ella, tal es el descubrimiento básico que domina todo el pensar inicial de Heidegger.

La genealogía de la teoría a partir de la vida originaria, su motivación y sus grados, es un problema filosófico de primer orden, que Heidegger, no trata aún detalladamente, como más tarde intentará hacer en *Ser y tiempo*; pero el sentido general de esa objetivación creciente que culmina en las ciencias naturales es el de un proceso de desvivimiento (*Ent-lebung*), de lejanía cada vez mayor de la vivencia inmediata (56/57, 91)[11].

Pero la constatación de la diferencia esencial de sentido entre vivencia originaria y teoría, así como del carácter derivado de ésta, no es más que la antesala del verdadero problema: la primacía absoluta de la posición teórica, que actúa como una lente deformante de la vida originaria. Si se repara cómo, en los textos arriba citados, la comprensión del sentido original de la vivencia se logra en contraposición permanente con descripcio-

[11] Este proceso, que se inicia ya en la vida misma, en sus formas de objetivarse en la narración, autoobservación, etc., es el ámbito en el que surgen las ciencias. En sí mismo no tiene nada de negativo, por el contrario, «tiene, rectamente ejercido, su propio valor. Pero existe el peligro de la *precipitada* objetivación» (58, 244). Sobre el proceso de objetivación, el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920 da algunas explicaciones (58, 75-78).

nes objetivantes de ella, se aprecia claramente la preocupación heideggeriana por evitar que la visión teórica interprete imperceptiblemente el significado vivido, pues, efectivamente, ése es *el* peligro: que el peso abrumador que en la tradición filosófica tiene la posición teórica haga aparecer lo que ella muestra como lo inmediato, como lo absolutamente primario. Este radical *quid pro quo* —que afectará a la misma fenomenología en lo que Heidegger denominará «la ilusión fenomenológica básica» (*die phänomenologische Grundtäuschung*)— es el fundamento de que las sensaciones hayan podido aparecer en toda la moderna teoría del conocimiento como lo «ante todo» (*zunächst*) dado, como los datos primarios absolutamente incontrovertibles. El camino que conduce a las sensaciones no es otra cosa que el intento *teórico* de aislar en toda su pureza lo genuinamente dado, para justificar así a la conciencia ingenua, descargándola de supuestos injustificados. Pero la pretendida justificación produce justamente la destrucción de lo que se quiere defender: nuestra vivencia del mundo nada tiene que ver con la captación de esas entidades llamadas sensaciones, sino con cosas plenas de sentido: «la sensación está ella misma ahí, pero sólo porque he destruido lo circundante, porque lo he borrado, abandonado, porque he desconectado mi yo histórico y he ejercitado la teoría, instalado inicialmente *en* la posición teórica» (56/57, 85). La conciencia ingenua no necesita de la teoría para entenderse a sí misma; por el contrario, debe defenderse de ella.

IV. LA FENOMENOLOGÍA, «CIENCIA ABSOLUTA Y ORIGINARIA DE LA VIDA EN Y PARA SÍ»[12]

De esta forma, la ciencia de los orígenes, de las raíces de todo, no puede ser más que un saber preteórico, un intento de que la vida se exponga a sí misma, sin la mediación de una teorización que necesariamente la altera y la deforma. «Si intento explicarlo teoréticamente, el mundo circundante se derrumba» (56/57, 86). Tal es, a mi modo de ver, la convicción esencial que domina todo el pensamiento heideggeriano de estos años y que determina absolutamente su proyecto filosófico de una ciencia originaria, embrión de lo que será la ontología fundamental. Es también lo que decide su concepción de la fenomenología, llamada a constituir esa ciencia preteórica, pero al precio de un distanciamiento radical de la ortodoxia husserliana.

«En la primera irrupción de la fenomenología, era la meta de la investigación —dirigida a una apropiación original de los fenómenos de la experiencia y el conocer teóricos (investigaciones lógicas, esto es, fenomenología del logos teorético)— el logro de un ver no deformado, del sentido de los objetos experimentados en tales experiencias teoréticas y, respectivamente, del cómo de su ser experimentados. Pero la posibilidad de una comprensión radical y de una apropiación auténtica del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica estriba en que no sólo las "otras" "regiones de vivencia" (estéticas, éticas, religiosas), parceladas de acuerdo con alguna tradición filosófica, sean investigadas de "análoga" manera, sino en que sea vista la entera experiencia en su auténtico contexto fáctico de efectuación

[12] La expresión se encuentra en 58, 171.

(*Vollzugszusammenhang*) en el yo (*Selbst*) que existe históricamente, del cual yo se trata, por fin, en la filosofía» (AKJ, 93). Estas palabras de las *Observaciones a la «Psicología de las concepciones del mundo» de Karl Jaspers* exponen claramente el programa primitivo de Heidegger y lo que él esperaba de la fenomenología: la exposición de la vida a partir de su autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*)[13], de su ser en sí y para sí, en toda su integridad y en una articulación inteligible, tal como la significatividad de la propia vida manifiesta. Fenomenología es la «ciencia originaria de la vida en y para sí» (*Urwissenschaft des Lebens an und für sich*). Una forma equivalente de plantear la misma tarea es preguntarse sencillamente por el sentido concreto de «ser» del «yo soy» que, explícita o implícitamente, expresamos al vivir (61, 172-176). Lo cual, antes de toda elucidación del concepto, significa que el «ser» aquí mencionado no es el sentido neutro de existencia, predicable de todos los entes sin distinción, sino que es una «indicación formal» que apunta justamente a la manera propia en que ese yo ejerce su vida.

El cometido de hacer ver el «ser» del yo histórico a través de la entera experiencia que tiene de su propio vivir y tal como de hecho la vive, es la tarea de la fenomenología. Lo que, a mi modo de ver, hace particularmente valioso el curso del *Kriegsnotsemester* es que, al no haber llegado todavía a una conciencia clara de la problemática *hermenéutica* de la pre-comprensión y de la situación interpretativa de la facticidad, que dominará todos los escritos y cursos posteriores de la primera

---

[13] La «autosuficiencia» es un concepto clave del programa heideggeriano. Aunque el curso de 1919-1920 lo presenta como una característica de la vida, es más que nada el supuesto metódico fundamental: el «origen» es la vida, *que se basta a sí misma*, incluso allí donde se muestra en su imperfección y finitud (cfr. 58, 35).

etapa de Friburgo, puede más fácilmente apreciarse los motivos propiamente fenomenológicos que conducen el programa heideggeriano inicial. Por ello me parece de gran interés esbozar una primera interpretación de la idea de fenomenología que opera en él.

CAPÍTULO II

INTENCIONALIDAD, SER Y TEORÍA: LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

La exposición del sentido de la vida originaria la ha llevado a cabo Heidegger a través de la descripción concreta de una vivencia perceptiva de la vida ordinaria. No ha sido una idea previa determinada, sino la atenta mirada a lo que significa lo vivido para quien inmediatamente lo vive lo que le ha permitido fijar una estructura elemental de la vivencia. Precisamente la posibilidad de esa comprensión directa de la vivencia ha acabado con la dicusión abstracta sobre el método crítico, el sujeto psíquico, etc. y ha situado en terreno concreto la idea de lo originario. Lo que el ejercicio de esta posibilidad implica desde el punto de vista metodológico lo discutiremos después. Antes es importante comprender la concepción de la intencionalidad que subyace en esa vivencia originaria.

I. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS*

Es ya un tópico, puesto en circulación por el propio Heidegger, que el estudio de la primera gran obra de

Husserl, las *Investigaciones lógicas* de 1900, fue lo que le introdujo en el camino de la fenomenología. Todas las referencias de Heidegger a su biografía intelectual son coincidentes en este punto[1]. También las referencias «oficiales» a Husserl de *Sein und Zeit* privilegian igualmente las *Investigaciones lógicas*. De ellas, es bien sabido, Heidegger guardaba especial reconocimiento a la sexta *Investigación* en su primera edición —ante todo al Capítulo VI dedicado a la intuición categorial, pero también es evidente el influjo en *Sein und Zeit* del Capítulo V sobre evidencia y verdad—. El aprecio, incluso la fascinación ante las *Investigaciones lógicas*, «un libro con siete y más sellos» (58, 16), se acompaña, en la reconstrucción heideggeriana, de un explícito rechazo de la posición trascendental alcanzada por Husserl a partir de las *Ideen* de 1913: frente al decisivo paso hacia la tradición moderna —Husserl no habría podido resistir la presión del ambiente neokantiano[2]— que éstas representaban, las *Investigaciones lógicas*, que habían puesto en marcha una forma radicalmente nueva de mirar a las cosas, un nuevo ejercicio del pensamiento, permanecían «en cierta medida filosóficamente neutras» (*Zur Sache des Denkens*, 84).

Estas indicaciones del propio Heidegger han dirigido generalmente los ensayos de comprensión de la relación de Heidegger con la fenomenología de Husserl y recientes estudios han intentado precisar algo más el

---

[1] Véase especialmente el ya citado *Mein Weg in die Phänomenologie*, pero también *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* de «Unterwegs zur Sprache» Neske, Pfullingen, 1959, el *Protokoll* a la conferencia *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», Neske, Pfullingen, 1962, y el *Zähringer-Seminar*, en «Vier Seminare», Klostermann, Frankfurt, 1977.

[2] Así explicaba Heidegger, según el *Protokoll* a la conferencia *Zeit und Sein*, el giro trascendental que Husserl dio a su fenomenología a partir de 1913 (*Zur Sache des Denkens*, p. 47).

papel de las *Investigaciones lógicas* en el inicio del pensar heideggeriano[3]. La publicación en 1980 de *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, curso de 1925 en el que Heidegger analiza sistemáticamente los descubrimientos positivos de la fenomenología, a la vez que realiza una crítica global de su posición trascendental, ha suministrado otro hilo conductor inevitable para la exposición actual de las relaciones de la «cuestión del ser» con la fenomenología.

Sin embargo, por muy valiosas que las indicaciones de Heidegger sean —no hay por qué cuestionar, de entrada, la autointerpretación de un pensamiento— hay indicios objetivos, a partir de la cosa misma de que se trata, que llevan, a mi modo de ver, a matizar muy seriamente, incluso a cuestionar, la proximidad de la fenomenología, en su versión heideggeriana, con las *Investigaciones lógicas*. En efecto, como espero mostrar a continuación, la posición fenomenológica fundamental de Heidegger, tal como puede verse desde sus primeras lecciones de Friburgo, resulta claramente incompatible con la concepción de la intencionalidad y del análisis fenomenológico de, precisamente, la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. No quiero con ello negar los evidentes puntos de contacto que existen entre *Investigaciones lógicas* y el pensamiento del primer Heidegger —el ya señalado de la intuición categorial como donación del ser, pero también la concepción husserliana de la evidencia, como mostraré después—, pero en lo que concierne a esa posición básica, Heidegger se encuentra más cercano, pese a sus críticas, a las *Ideen* y a la fenomenología trascendental que a las *Investigaciones lógicas*.

---

[3] Particularmente J. Taminiaux, *Le regard et l'excédant*, Nijhoff, La Haya, 1977, y F. Dastur, *Heidegger und die «Logische Untersuchungen»*, en Heidegger-Studien, vol. 7, 1991.

La fenomenología de las *Investigaciones lógicas* se entiende a sí misma como psicología descriptiva. Lo descrito por ella son las vivencias como momentos de la corriente de conciencia que somos cada uno de nosotros, seres humanos conscientes. Las vivencias son, pues, realidades psíquicas, esto es, momentos reales de un yo real. Es a este yo como «haz o entrelazamiento de las vivencias psíquicas» a lo que la quinta *Investigación* llama «yo fenomenológico»[4]. «Este yo es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivida». En este sentido *lo que* vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación. Pero cuando una vivencia «se refiere» a un objeto, que debe distinguirse de ella, como por ejemplo, la percepción exterior al objeto percibido, la representación nominal al objeto nombrado, etc, este objeto no es vivido o consciente, en el sentido que tratamos de fijar aquí, sino percibido, nombrado, etc.»[5]. Hay pues que distinguir claramente tres tipos de relaciones: 1) La que se da entre la conciencia o yo fenomenológico y sus vivencias, que es la relación de un todo con sus partes concretas, en el sentido preciso de la tercera *Investigación*; 2) la de cada una de las vivencias con las partes que la integran, que es la relación de un todo con sus partes abstractas; y 3) la «referencia» de las vivencias a sus objetos respectivos, que no es propiamente una relación. Recurriendo a las dos primeras, puede Husserl precisar el uso, extremadamente ambiguo en la teoría del conocimiento, de la expresión «contenido de conciencia»: son «conteni-

---

[4] *Logische Untersuchungen*, 5ª, § 1-2, XIX, p. 356.
[5] Ibídem, § 3, p. 362.

dos de conciencia» las vivencias que la integran y también las partes distinguibles en cada vivencia, pero nunca el objeto intencional; éste no está en ningún caso «contenido» en la conciencia: «... el objeto intencional no entra en general en el contenido ingrediente (*reelle Inhalt*) del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él»[6].

Esta distinción radical entre objeto y acto es absolutamente clave. Si el objeto no es nunca una parte ingrediente de la totalidad psíquica llamada vivencia, es que entonces tiene una consistencia propia, es una entidad distinta. Vivencia/objeto es una contraposición netamente ontológica, y ello en un doble sentido: porque se trata de *dos* seres distintos y porque las propiedades objetivas que definen a cada uno forman conjuntos enteramente dispares; entre las propiedades físicas del objeto y las propiedades psíquicas de la vivencia no hay comunidad alguna. Sería sin embargo erróneo entender la intencionalidad, la «referencia al objeto», como una forma de relación, que sirviera justamente para vincular las dos entidades: actos y cosas. Ciertamente la idea de «vivencia intencional» pone en juego dos elementos: vivencia y objeto; pero la intencionalidad misma no es más que una peculiaridad íntima de las vivencias, *el* rasgo definitorio de ellas. Ella no relaciona nada, no enlaza dos cosas, sino que constituye en su esencia una sola: la vivencia. En la conciencia «sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva»[7]. Ésta no consiste más que en un referirse a, pero el objeto referido no es un momento que integrara, como un ingrediente real, el todo de la vivencia. El objeto intencional es independiente del acto a él dirigido, no forma parte de la intencionalidad, de la misma forma que en

---

[6] Ibídem, § 17, p. 414.

ésta no hay rasgo o huella alguna del objeto. La intencionalidad no es, pues, relación, 1) porque la vivencia no es algo subsistente previo a la intención que la constituye, 2) porque vivencia y objeto son mutuamente independientes: el «referirse a» está presente aun sin la existencia del objeto y el objeto existe con independencia del referirse a él dirigido.

La separación vivencia-objeto domina completamente el punto de vista de la fenomenología del conocimiento de la quinta y sexta a *Investigaciones lógicas*. Es ella quien determina la concepción del análisis fenomenológico que Husserl ejerce en las mencionadas investigaciones. Efectivamente, sólo esa separación radical hace comprensible que el análisis de las vivencias, que es el cometido propio de la fenomenología, pueda dejar fuera su objeto intencional. Esto, que constituye sin duda el rasgo más característico de la posición de Husserl en 1900, es afirmado sin equívocos por numerosos textos de la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Así, la introducción nos dice que las evidencias fenomenológicas implican la «capacidad de trasladarse a ese hábito antinatural de la reflexión y de la investigación reflexiva, y de dejar actuar sobre sí las relaciones fenomenológicas puras, *no enturbiadas por ninguna intromisión de la objetividad intencional*»[8]. «Entendemos por contenido ingrediente o fenomenológico de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las vivencias parciales que

[7] Ibídem, § 11, p. 386.

[8] «Sich in jenem widernatürlichen Habitus der Reflexion und reflektiven Forschung zu versetzen und die phänomenologische Verhältnisse rein, von aller Einmischung der intentionalen Gegenständlichkeit ungetrübt, auf sich wirken zu lassen». *Logische Untersuchungen*, XVIII, p. 16. El texto subrayado por mí fue precisamente suprimido por Husserl en la segunda edición.

lo componen realmente. Señalar y describir estas partes es el problema del análisis puramente psicológico-descriptivo»[9], es decir, fenomenológico. Ahora bien, sabemos que el objeto intencional no es nunca un contenido ingrediente del acto, por eso Husserl puede afirmar tranquilamente que «el objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica; trasciende del acto, hablando en general»[10].

Si la referencia a un objeto es lo que constituye una vivencia y el objeto no es un momento de ella, es claro que el análisis fenomenológico, concebido de la manera que acabo de mencionar, se encuentra ante dificultades de no poca importancia. Ante todo, el hecho mismo de la intencionalidad plantea un problema capital: aquello de lo que tenemos conciencia es siempre y primordialmente el objeto intencional, no la vivencia y sus ingredientes; no nos resulta posible describir una vivencia sin recurrir a la objetividad que en ella aprehendemos. ¿Cómo podríamos manifestar lo que en este instante vivimos sin aducir nada de la cosa que veo, la conversación que escucho o el pensamiento que me embarga? Husserl tenía perfecta conciencia de esta dificultad[11], pero le parecía viable llevar a cabo una especie de lectura indirecta de las expresiones objetivas que, utilizándolas como índices de los actos correspondientes, las hiciera suceptibles de describirlos de manera adecuada[12]. En esto consiste justamente el análisis fenomenológico. Se trata, por tanto, de, en la reflexión, mirar a la vivencia de este libro, excluyendo del contenido

[9] Ibídem, § 16, p. 411.

[10] Ibídem, § 20, p. 427.

[11] «Es absolutamente imposible describir los actos de mención sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas» (*Logische Untersuchungen*, XVIII, p. 16).

[12] Cfr. ibídem.

descriptivo el libro mismo (que no forma parte del acto), y tratando de ver en ella las partes que la componen y que la constituyen como esta vivencia determinada. El supuesto que rige este análisis es que en el acto mismo han de estar todos los momentos responsables de la referencia al objeto: si el acto es intencional, lo es por él mismo, por propiedades en él distinguibles, no por una entidad trascendente a él. Husserl no puede ser más taxativo a este respecto: «Los objetos, que no son nada en la representación, no pueden ser tampoco causa de ninguna diferencia entre una representación y otra representación»[13].

Pero es justamente jugando con posibles variaciones en el objeto intencional (si permanece siendo el mismo o no, si cambia y en qué cambia, etc.) como Husserl establece las diferencias descriptivas fundamentales de los actos, es decir, los elementos ingredientes básicos: cualidad, materia y contenidos representantes. Efectivamente, a la cualidad se llega mediante la comprobación de que el mismo objeto intencional puede ser intencionado de muy diversas formas: afirmándolo, cuestionándolo, deseándolo, etc, lo cual muestra diferencias en los actos, no en los objetos. Pero es sobre todo en la argumentación que conduce a la materia y a los contenidos representantes donde la dificultad del análisis fenomenológico, como distinción de elementos de la vivencia, resulta patente. La materia es para Husserl «aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta»..., «en la materia se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro»[14].

---

[13] *Logische Untersuchungen*, 5ª, § 25, XIX, p. 450.

[14] Ibídem, § 20, p. 429.

Ahora bien, esta definición indica claramente que la materia no es algo que pueda ser directamente intuido en la vivencia, sino algo que en la vivencia *corresponde* al objeto: tras haber establecido la diferencia *en el objeto intencional* entre el objeto que es intencionado y el objeto tal como es intencionado[15], la materia es *en el acto* la parte que responde al objeto pleno (tal como es intencionado). Si se sigue el camino de la quinta *Investigación*, que conduce al concepto de materia, creo que puede afirmarse que el modo como Husserl llega a ella no se basa en fundamentos descriptivos, no hay algo así como una intuición que, en la reflexión, muestre la materia como momento integrante del acto, sino que más bien lo que impera es el razonamiento de que algo ha de haber en la vivencia, puesto que el objeto no está en ella, que se haga cargo de la referencia a él. Pero lo inmediatamente visto en cada vivencia es siempre su objeto y no la materia.

Pareja forma de razonamiento encontramos en el discurso que lleva a los contenidos primarios —las sensaciones—. Husserl ha mostrado nítidamente que si mantenemos fija la esencia intencional —la materia y la cualidad— hay aún rasgos esenciales del acto que no quedan recogidos en ella: la diferencia, descriptivamente clara, entre la mera mención «la taza de porcelana de Sèvres» y la percepción de esa misma taza muestra que en la percepción hay una «plenitud» intuitiva de la que carece la mención «vacía»; o, dentro de la percepción, la mayor o menor vivacidad e intensidad con que el objeto se presenta indica que hay diferencias entre los actos perceptivos que no son atribuibles a la pura dirección objetiva (materia). Los contenidos primarios, representantes o expositivos son, así, los elementos que, en la vivencia,

---

[15] Cfr. el § 17 de la quinta *Investigación*.

recogen estas peculiaridades ajenas a la esencia intencional. Pero, naturalmente, no hay una visión directa de esos contenidos; es el objeto lo que ha dado pie para registrar las diferencias enunciadas: es él quien aparece con mayor o menor color, con contornos más o menos nítidos; es él quien se muestra como él mismo, en toda su plenitud, en imagen, etc. Las sensaciones son la traducción psíquica de rasgos que se presentan claramente como pertenecientes al objeto; son, otra vez, lo que, en el acto, corresponde a ellos[16]. Y precisamente explicar esta correspondencia sin caer en una nueva y rechazable versión de la teoría de las imágenes es una de las aporías más notables de la quinta y sexta *Investigaciones lógicas.*

No pretendo con esto sostener que el análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* proceda, en los casos citados, mediante hipótesis o que tenga un carácter abiertamente constructivista. Al menos para la existencia de las sensaciones, cabe hablar de un cierto apoyo en la intuición. Pero sí creo que el punto de vista psicológico que de entrada adopta Husserl y del que depende la tajante distinción ontológica sujeto psíquico-objeto intencional introduce una significativa distancia entre la descripción directa y fiel del sentido de lo vivido y el análisis fenomenológico (psicológico-

---

[16] Este texto del comienzo de la quinta *Investigación,* § 2, p. 358 es una buena muestra de la argumentación husserliana: «El color visto —esto es, el color que en la percepción visual aparece con y en el objeto aparente, como una cualidad de éste, y que es puesto en unidad con éste como existiendo actualmente—, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto es, en el fenómeno perceptivo, un elemento real, le corresponde la *sensación de color,* el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una «aprehensión» objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente («fenómeno de la coloración objetiva»).»

decriptivo). Husserl ha tratado admirablemente de estar a la altura de dos principios que estimaba absolutamente insoslayables: la intencionalidad como esencia de la vida consciente y la imposibilidad de que los objetos puedan ser un momento de la vida psíquica real. Por respeto al primer principio Husserl refutará de forma irrebatible toda concepción del conocimiento humano que funde la aprehensión de la objetividad en la previa captación de «contenidos de conciencia», a modo de imágenes o copias de las cosas. De ahí que las sensaciones, con todos los problemas que su introducción plantea a la fenomenología de la percepción, sean siempre contenidos no intencionales, que sirven de apoyo al acto perceptivo, pero que nunca constituyen un momento de la conciencia objetiva; las sensaciones, como tales, no se dan; lo que se dan son las propiedades sensibles del objeto. El segundo principio es la lógica consecuencia del primero: si la intencionalidad es una propiedad de la «región» psíquica, hacer del objeto una parte ingrediente de ella es traicionar el sentido mismo de la intencionalidad, que es referirse a la cosa misma y no a un trozo de mi psiquismo. Meter el objeto en la conciencia como un contenido real de ella sería una burda forma de psicologismo. El respeto a este segunda exigencia vuelca unilateralmente el análisis fenomenológico hacia los componentes de la vida psíquica, que es siempre entendida por Husserl como una complexión de vivencias, para explicar, a partir de ella sólo, toda la conciencia intencional.

Pero esta lógica postura tiene, como insinuaba antes, el grave inconveniente de que se aparta del sentido inmediatamente vivido; pues ciertamente la primera evidencia de la vida consciente es la evidencia de sus objetos. Lo que se me da tal como se me da son las cosas y situaciones en sus diversos modos de presentarse. Esto y no otra cosa es lo que se me impone al simplemente vivir

algo. Pero el análisis de los ingredientes de la conciencia no traduce suficientemente esta realidad. Notoriamente la distinción materia intencional-objeto intencional es, creo yo, una buena muestra de ello: ¿por qué introducir en la vivencia un momento que se haga cargo de la dirección objetiva cuando el objeto le está inmediatamente dado? Aunque ciertamente la materia no puede entenderse como un doble o copia del objeto —es pura referencia a, puro sentido— no por ello deja de ser una suerte de réplica superflua del objeto en la vivencia. Superflua porque no se ve su necesidad descriptiva a partir de la intencionalidad inmediatamente vivida. Y éste es el punto esencial: el análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* choca contra el sentido más profundo de la intencionalidad: ¿puede la «conciencia de» ser descrita íntegramente manteniéndose en una inmanencia psíquica que excluye *lo* consciente en ella? ¿no está en la esencia misma de la intencionalidad que el mentar no es nada sin lo mentado?

Como es bien sabido, la meditación husserliana posterior que culmina en *Ideen* condujo justamente a dar cabida al objeto intencional en el análisis fenomenológico. Una nota de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, puesta por Husserl precisamente a la distinción entre contenido ingrediente (*reell*) y contenido intencional, expresa con toda claridad el cambio de perspectiva: «La palabra «fenomenológico», como también la palabra «descriptivo» eran entendidas, en la primera edición exclusivamente con referencia a los componentes reales de las vivencias... Esto responde al natural punto de vista psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados [...], se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales, como tales (tomados como son conscientes en la vivencia de acto concreta), representa

otra dirección, la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica»[17].

Ahora bien, para legitimar la entrada del objeto intencional en el análisis propiamente fenomenológico, sin que ello lo convierta en un elemento real del flujo temporal de la vida psíquica, no cabe más que una salida: dejar de considerar la intencionalidad como una propiedad de los actos psíquicos reales, o lo que es lo mismo dejar de considerar el yo fenomenológico, la complexión de vivencias intencionales, como una región particular —la región psíquica— contrapuesta a la región física. Si la conciencia *intencional* no puede describirse adecuadamente sin su objeto es porque ella no se agota en los componentes reales de los actos, sino que se extiende hasta el objeto mismo. Pero entonces ello nos obliga a distinguir el momento de los actos y de sus componentes reales (la inmanencia psíquica, nóesis) del momento objetivo (nóema), que es su correlato, aunque trascendente a él, *y todo ello en el seno de la intencionalidad.* Ésta no puede entonces ser concebida como una región particular, sino como el terreno en el que todo darse algo acontece, más acá de la distinción psíquico-física. Un texto de 1906 expresa magistralmente el significado de este cambio: «Si la conciencia deja de ser humana, o al menos empírica, pierde la palabra todo sentido psicológico y es finalmente retroferida a un absoluto, que no es físico ni psíquico en el sentido de las ciencias de la naturaleza. Pero esto es siempre, en la consideración fenomenológica, el campo de lo que se da. Hay que romper con la idea, supuestamente obvia,

[17] Ibídem, § 16, p. 411.

proveniente del pensar natural, de que todo lo dado es o psíquico o físico»[18].

Ahora bien, la idea de la intencionalidad como correlación inseparable vivencia-objeto y la «superación» de la región psíquica, resultados ambos del abandono de la posición básica de las *Investigaciones lógicas*, marca justamente el núcleo de la concepción heideggeriana de la fenomenología, tal como podemos verla en sus escritos iniciales.

II. LA POSICIÓN FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER

1. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO COMO DESCRIPCIÓN DIRECTA DEL SENTIDO INMEDIATAMENTE VIVIDO

Si del análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* se vuelve la vista a la descripción de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) del curso de 1919 —y que se repite en lo esencial en GA 20, GA 25—, la total ausencia del punto de vista psicológico resulta evidente. La consideración descriptiva de las

---

[18] «Es ist auch klar, dass auf demselben Wege die scheinbare Psychologisierung der physischen Naturwissenschaft liegt, da alle Seinszusammenhänge auf ein "Bewusstsein" zurückweisen, in dem sie sich phänomenologisch konstituieren oder konstituieren können. Hört aber Bewusstsein dabei auf, menschliches oder sonst ein empirisches Bewusstsein zu sein, so verliert das Wort allen psychologischen Sinn und schliesslich wird man auf *ein Absolutes zurückgeführt, das weder physisches noch psychiches Sein im naturwissenschaftlichen Sinn ist.* Das aber ist in der phänomenologischen Betrachtung überall das Feld der Gegebenheit. Mit dem aus der natürlichen Denken stammenden, vermeintlich so selbstverständlichen Gedanken, dass alles Gegebene entweder Physisches oder Psychisches ist, muss man eben brechen». (Hus., XXIV, 242. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie,* Vorlesungen 1906/7).

vivencias que Heidegger lleva a cabo no las toma como una entidad psicológica previamente dada, sino como un momento del «vivir», absolutamente indeterminado en su consistencia. Esa indeterminación es ciertamente pretendida, como una forma de ejercer el precepto fenomenológico de la exención de prejuicios, de la negativa a adoptar un determinado punto de vista. Por eso emplear la palabra «vivencia» —que Heidegger sustituirá progresivamente por la más neutra «comportamiento» (*Verhalten, Verhaltung*)—, no significa de entrada comprometerse a la aceptación de una esfera psicológica de contenidos reales. Lo «psíquico», la vivencia, es más bien una forma convencional de denominar un ámbito, cuyo sentido original tiene justamente que ser precisado por el análisis fenomenológico. Si antes he mencionado que existe en las *Investigaciones lógicas* una distancia entre el análisis de los ingredientes de las vivencias y la descripción directa de ellas, no me cabe duda de que Heidegger ignora enteramente el primero y se atiene exclusivamente a la segunda: «el conocimiento originario tiene que evitar el camino de la objetivación. Puede tomar las vivencias directamente de la vida fáctica, sin dar el rodeo por la psicología» (58, 243).

Pero ¿qué significa descripción directa? Lo que quiero subrayar con esta expresión es que la exposición del sentido de la vida originaria, que Heidegger ha llevado a cabo a través de la descripción concreta de una vivencia perceptiva de la vida ordinaria, ha tratado de atenerse a lo que inmediatamente se vive en la vivencia, a lo que comprendemos cuando efectivamente la vivimos; se trata justamente de recuperar una actitud «ingenua», frente a las explicaciones científicas o filosóficas de la percepción, la ingenuidad del que dice que, cuando mira la silla, ve lisa y llanamente la silla. El ver fenomenológico *empieza* por hacer justicia a esta actitud: «cuando decimos que «vemos», este «ver» no hay que enten-

derlo en el estrecho sentido del sentir óptico, sino que «ver» no significa otra cosa que «simple toma de conciencia de lo que ya estaba ahí» (*schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen*). Si mantenemos esta expresión, entonces comprendemos y no tenemos ninguna dificultad en tomar lo inmediatamente dado tal como se muestra» (20, 51). Es esta forma «ingenua» de descripción directa lo que le ha permitido fijar una estructura elemental de la vivencia. Una estructura que sólo puede ser cabalmente expresada mediante la intencionalidad. Es a partir de esa intencionalidad fundamental, que se descubre en la vivencia, como se justificará o no la existencia de una esfera psicológica, y no al revés.

2. LA ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO, RADICALIZACIÓN DE LA CORRELACIÓN INTENCIONAL NÓESIS-NÓEMA

¿En qué sentido decimos que sólo mediante la intencionalidad se deja claramente apresar (y expresar) esa estructura? El sentido completo de la vivencia perceptiva de la cátedra, que Heidegger describía, lo concretábamos en tres puntos: 1) lo que en la percepción inmediata del mundo aparece son las cosas mismas, no alguna suerte de representación de ellas; 2) el «yo» incluido en la vivencia es mi yo concreto e individual («histórico»), no un yo en general ni yo como complejo de vivencias; 3) el modo como ese yo se refiere a la cosa percibida es el de una consonancia, el de una absoluta imbricación en ella, totalmente diferente de la distancia de la relación teorética, objetivante. Ahora bien, esa estructura puramente referencial sólo se deja comprender a partir de una radicalización de la intencionalidad tal como Husserl la entiende a partir de *Ideen*, como el *a priori* de correlación nóesis-nóema, y no, como en las *Investigaciones*

lógicas, como una propiedad de las vivencias psíquicas, que no incluye el objeto.

Pues lo que prima en la exposición heideggeriana de la *Umwelterlebnis* es precisamente la mutua e insoslayable copertenencia de mundo circundante y el yo que vive; ambos están como fundidos en un ritmo común, el ritmo propio y peculiar de la vivencia. Si por un lado «sólo en el consonar del propio y respectivo yo se vive lo circundante» (56/57, 73), de otro «lo circundante lleva en sí el ritmo de la vivencia y sólo en cuanto ritmado por ella se deja vivir» (56/57, 98). El «mundanear» (*«es weltet»*) de las cosas que nos rodean no es más que la forma de expresar esa referencia intrínseca al correlativo vivir, sin el que su aparecer no sería posible. Lo que Heidegger criticará de la fenomenología —hablaremos de ello en el próximo capítulo— es haber sucumbido a la ilusión de la actitud teórica, concibiendo esa relación de modo teoretizante y expresándola en un vocabulario inadecuado (nóesis-nóema, sujeto-objeto, darse, etc.). Pero justamente esa crítica indica que Heidegger ve en el «di-rigirse a» meramente cognoscitivo de la intencionalidad una forma de debilitar la relación vital originaria entre vida histórica y objeto. La intencionalidad es una expresión *mínima* de una relación que es en sí mucho más intensa, pues no pone entre sus extremos la distancia de la objetivación. Por eso no se trata, en este retroceso hacia un ámbito más originario, de volver al «realismo» que separa vivencia intencional y objeto, sino justo de ir más allá, conservando, acentuando, lo absoluto de la correlación. La estructura intencional del vivir inmediato del mundo es un *plus* no un *minus* sobre la concepción noético-noemática de la intencionalidad.

Si el sentido de esta radicalización aparece ya claro desde el primer curso dado por Heidegger, los cursos posteriores no hacen más que confirmarla. Así las lecciones sobre *Interpretaciones fenomenológicas de*

Aristóteles (GA, 61) exponen el comportamiento (*Verhalten*) como un comportarse respecto de algo cuyo sentido completo está compuesto de una triple estructura: «el comportarse es en sí mismo, lleva en sí una referencia a algo. Es captable mirando a su referencia, preguntando por su sentido en la dirección de la referencia: *sentido referencial* (*Bezugssinn*). El comportarse es también determinable como un modo (*Wie*) de acontecer, de suceder formal, respecto de la manera como sucede, es decir, como es ejercido, como ejecución, según su *sentido de ejecución* (*Vollzugssinn*) [...] El comportarse respecto de... se detiene en algo, de acuerdo en cada caso con su sentido referencial; el algo, respecto del cual es el comportamiento, es lo que el comportamiento mantiene en sí, lo que es por él y en él mantenido, lo que él "mantiene" (*hält*) "del" objeto. El hacia qué y respecto de qué de la referencia es el *contenido* (*Gehalt*). Todo objeto tiene su específico *sentido objetivo* (*Gehaltssinn*), que por su parte sólo a partir del sentido completo, en el que es lo que es, es auténticamente interpretable. Sentido completo=fenómeno» (61, 52-53).

Este texto muestra bien a las claras que nos encontramos en un nivel de comprensión de la intencionalidad que *supone el a priori de correlación nóesis-nóema*. Ciertamente se trata de un comportamiento y «comportamiento» es un término con el que Heidegger cree poder ahuyentar las resonancias teoréticas de la intencionalidad, que, como sabemos, arrastran una «desvitalización» del vivir espontáneo. Por eso «vivencia», término que Husserl toma de la psicología, es abandonado. Pero el problema sigue siendo exactamente el mismo: cómo lograr, sin ideas preconcebidas, una comprensión de nuestro vivir originario. Pues bien, el esquema que Heidegger propone para llevarla a cabo es radicalmente intencional: un comportamiento no es más que

una estructura referencial; no tiene otra entidad que ese referirse; por eso comprender un comportamiento es captar el sentido que como puro referirse tiene; este *Bezugssinn* es la novedad que Heidegger aporta sobre el análisis intencional de Husserl, pues éste no hace uso de un término genérico que, con independencia de los diversos modos noéticos, indique el puro referir a (salvo la idea misma de intencionalidad). Lo que Heidegger llama *Vollzugssinn* es el equivalente de la nóesis e indica las diversas modalidades en que ejercemos en cada caso la referencia al mundo (la diversidad de los modos noéticos). Como ese ejercer está ligado a una forma propia de temporalidad, que Heidegger no analiza ni expone aún adecuadamente, pero que indica ya el planteamiento de *Ser y tiempo*, hay también un *Zeitigungssinn*, un sentido de temporalización o de maduración, que es la concreción del sentido de ejecución, y que en muchos contextos es utilizado sencillamente como sinónimo. Por su parte, el sentido objetivo es claramente la traducción del nóema husserliano, del que toma incluso los términos mismos[19]; que se trata del nóema, es decir, del objeto en tanto que estricto correlato de la intención, lo muestra el hecho de que el sentido objetivo es «lo mantenido por y en el comportamiento», de forma que todo intento de comprenderlo tiene que insertarlo en el sentido completo del comportamiento, esto es, en el fenómeno íntegro de la intencionalidad, sólo en el seno del cual «es lo que es». No hay pues la menor huella de un «ser» del objeto que pudiera, en algún modo, quedar fuera del comportamiento intencional.

En este esquema, el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) tiene un significado especial. Ante todo porque marca la

---

[19] Cfr. el § 88 de *Ideen I*, p. 219: «*noematische Gehalt*, das noematische Korrelat, das hier *Sinn* heisst».

distancia que Heidegger quiere establecer entre la nóesis, que a su modo de ver subraya unilateralmente la forma *teorética*, cognoscitiva, de la referencia-a (cfr. 20, 61; 63, 92), y la forma práctico-vital inmediata del comportamiento, que es siempre un tipo de actividad. Cuando Heidegger tiene que enumerar los modos fundamentales de ejercer la referencia, cuyo *Bezugssinn* entiende como *Sorgen*[20], no acude, como Husserl, a la percepción, fantasía, volición, agrado, etc. (por ejemplo *Ideen*, § 37), es decir, al esquema tradicional de clasificación de los actos psíquicos, sino a formas del hacer u omitir: manipular, disponer de, producir, asegurarse de, tener en uso, estar en posesión de, tener en depósito, dejar perder, etc. (NB, 7). *Vollzug* es, pues, un concepto que indica la forma general de la acción de vivir, la expresión del cómo[21], del *wie* inobjetivo en que se desarrollan los actos de la vida, que no se reducen a las nóesis, pero que tampoco las excluyen: los actos «noéticos» son también, naturalmente, un modo de ejercicio de la vida. Pero, además, el sentido de ejecución me parece que tiene una clara primacía sobre los otros dos. Pues como no hay una referencia en general, ni tampoco una modalidad neutra, indiferente, de referirse al mundo, es él quien expresa *in concreto* el modo de la intencionalidad, la forma en que de hecho se ejerce esa referencia: en una palabra, es la determinación del sentido referencial. Y, como, a su vez, de las diversas formas que adopte la ejecución depende, de acuerdo con la correlación intencional, el modo en que

[20] GA, 61, p. 90: «Vida, tomada en sentido verbal, hay que interpretarla, según su *sentido referencial,* como *cuidado*; cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo»: «Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen.*»

[21] Lo que en otro curso Heidegger llama el *spezifische Wiegehalt des faktischen Lebens* (58, 83) está determinado por el modo fáctico en que la vida se ejerce, es decir, por el sentido de ejecución.

se presenta el objeto, el sentido de ejecución es propiamente quien marca la pauta del fenómeno íntegro de la intencionalidad.

Si, como ha expresado claramente Ricoeur, el rasgo hermenéutico decisivo de la fenomenología trascendental es haber convertido las cosas en sentidos[22], es evidente que Heidegger ha franqueado ese umbral y se encuentra instalado en una intencionalidad desde la cual las «cosas mismas» —los objetos intencionales— no son entidades independientes de los actos, sino justamente el *sentido* de determinados comportamientos (de la percepción, de la evidencia). Por consiguiente, sólo acudiendo a los comportamientos intencionales que las manifiestan puede ser cumplida la llamada «¡a las cosas mismas!»

3. La versión ontológica de la intencionalidad

Esta estructura tripartita de referencia, ejecución, contenido objetivo, domina el análisis que Heidegger hace de todo comportamiento, tanto de las vivencias elementales de la vida originaria, cuyo sentido se trata de captar, cuanto de la propia filosofía, que es, ella también, una forma de comportamiento. Presente en los cursos y escritos de 1919-1922, la terminología —que no el sentido profundo de la estructura— será progresivamente abandonada a medida que la «cuestión del ser» se convierte en el tema único del pensar. La ontologización creciente a que Heidegger somete el problema

---

[22] Cfr. *Phénoménologie et herméneutique*, en «*Phänomenologische Forschungen*», vol. 1, Freiburg/München, 1975, pp. 53-54. Aunque Ricoeur reconoce esta tesis básica de la fenomenología trascendental, cree que una interpretación no idealista de esa primacia del sentido se puede encontrar ya en la *Investigaciones lógicas*.

de la vida fáctica, del vivir originario —perceptible ya en el citado curso sobre Aristóteles de 1921-22, y definitivamente instalada a partir del curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* de 1923— no puede, sin embargo, ocultar la vigencia de esa estructura intencional como trasfondo de todas las «categorías de la vida fáctica» o *Dasein*, embrión de los «existenciales» de *Ser y tiempo*.

Efectivamente, el lenguaje posterior, más que una adopción de la terminología de la tradición aristotélica —de la que desde luego toma el impulso hacia un planteamiento «ontológico»— es esencialmente una transformación de los conceptos del análisis intencional: Dicho de la vida fáctica, «Ser», verbalmente entendido, como acción de ser, no es sinónimo de «existir», el puro y general hecho de ser, extensible a todo ente, sino que hace referencia al ejercer (*vollziehen*) el sentido referencial[23]. Del mismo modo, lo que Heidegger llamará «manera de ser» (*Weise zu sein*) no tiene como trasfondo las tradicionales categorías de la modalidad, es decir, los modos —posibilidad, realidad, necesidad— en que una esencia está puesta, sino que está básicamente constituido por el sentido de ejecución: dado que, en la interpretación heideggeriana, la intencionalidad no está sustentada por ningún «sujeto» que la «tenga», cada una de las formas fundamentales de ejercerla es un modo de ser; «la existencia [...] puede ser entendida como una forma de ser, como un determinado sentido del «es», el esencial «es» del «yo soy», que no es genuinamente poseído en el mentar teorético, sino en el ejercicio (*Vollzug*) del «soy», un modo de ser del ser del

[23] En ciertos pasajes la identificación entre ejercer (*vollziehen*) y ser (*sein*) es patente, así en 61, 131 o en 61, 126: «La vida fáctica *es* en el ejercicio de la cura» («Faktisches Leben *ist* im Vollzug des Sorgens»).

«yo» (AKJ, 89). Cuando Heidegger subraya constantemente que las categorías de la vida (los existenciales de *Ser y tiempo*) son un *cómo* (*Wie*) y no un *qué* (*Was*), a lo que está haciendo alusión es justamente al cómo intencional del sentido de ejecución. Por eso el «ser» mismo del *Dasein* no puede ser una esencia, un conjunto de notas descriptivas de una entidad dada, sino la estructura o ensamblaje de sus modos de ser. Es el hilo conductor de la intencionalidad lo que permite la ruptura del esquema tradicional de la relación entre esencia/modos de ser, pues la intencionalidad no es otra cosa que la serie de sus nóesis, las cuales son justamente las modalidades en que se ejerce la vida intencional.

4. La dimensión de los «modos de darse»

La correlación que, siguiendo el modelo nóesis-nóema, caracteriza a todo comportarse, abre la puerta a esa dimensión esencial de la intencionalidad, que son los modos de darse (*Gegebenheitsweisen*). Ahora bien, esa dimensión, que está en las *Investigaciones lógicas* completamente ausente y es por el contrario un punto clave de *Ideen*, constituye, sin embargo, un momento decisivo de la comprensión heideggeriana de la intencionalidad.

Que en las *Investigaciones lógicas* no puede propiamente hablarse de modos de darse el objeto es algo que se desprende del propio marco ontológico al que el pensamiento de Husserl se encuentra allí atenido. Como sabemos, las dos únicas entidades que las *Investigaciones lógicas* contemplan, vivencia intencional y objeto, son mutuamente independientes y es esta independencia la que hace que la intencionalidad no sea entendida aún como una estructura correlacional de la que vivencia y objeto son momentos abstractos, sino como la propie-

dad —desde luego esencial— del psiquismo, que puede ser íntegramente descrita y comprendida a partir de la pura inmanencia psíquica. El objeto no es necesario para dar cuenta de la plena esencia —intencional y cognoscitiva— del acto y, a la inversa, el objeto no resulta afectado por la intención a él dirigida. Lo característico del análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* no es que haya sido unilateralmente noético[24], como si, dada una esencial correlación, Husserl sólo hubiera mirado a uno de sus extremos, sino que no reposa en el pensamiento de la correlación nóesis-nóema. Ahora bien, donde el objeto intencional no es pensado como un momento correlativo al acto, no hay lugar para ese ámbito del «entre» (*zwischen*), como lo ha denominado Tugendhat[25], para esas propiedades, a la vez subjetivas y objetivas, que son los modos de darse el objeto. Que el objeto intencional tenga *él mismo* caracteres en tanto en cuanto es término de una determinada intención, es algo cuya posibilidad no es vista por la quinta y sexta *Investigaciones lógicas*.

No es por consiguiente casual que ninguno de los grupos fundamentales de «modos de darse» que las *Ideen* muestran: los caracteres de ser (§ 103), las diferencias en la lejanía o cercanía intuitiva del objeto (§ 99), o los

---

[24] Como el propio Husserl insinúa en el § 94 de *Ideen*, p. 234: «Hay que hacer aquí la observación crítica de que los conceptos de "esencia intencional" y "esencia cognoscitiva", fijados en las *Investigaciones lógicas*, son sin duda correctos, pero susceptibles todavía de una segunda interpretación, dado que en principio pueden entenderse no sólo como expresiones de esencias noéticas, sino también de esencias noemáticas, y que la concepción noética, *tal como allí se desarrolló unilateralmente*, no es justamente la que debe entrar en consideración para la formación del concepto de juicio lógico-puro...» (la cursiva es mía).

[25] E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin, 1967, p. 172.

escorzos perceptivos (§ 97) aparezcan en las *Investigaciones lógicas* como tales modos de darse. Su lugar fenomenológico es completamente diferente. Tomemos como ejemplo el más típico de ellos, aquel que constituye las *Gegebenheitsweisen* por antonomasia: las diferencias objetivas por el modo de intuición. El § 99 de *Ideen* hace una presentación inequívoca de su carácter noemático: «Frente al idéntico «árbol que aparece en cuanto tal», con la idéntica forma «objetiva» de su aparecer, quedan las diferencias del *modo de darse*, variable o cambiante de una forma de intuición a otra, y según las restantes formas de representárselo. Lo idéntico es consciente una de las veces «originariamente», otra «en el recuerdo», otra «en imagen». Pero estas expresiones designan *caracteres del «árbol que aparece en cuanto tal»*, con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. *No se trata*, pues, de *«modos de conciencia»* en el sentido de elementos noéticos, sino de *modos* en que se da *aquello mismo que es consciente en cuanto tal*»[26]. La concepción de los modos de darse que aquí expone Husserl es, me parece, genuinamente fenomenológica en cuanto se atiene descriptivamente al sentido inmediatamente vivido. La conciencia, por ejemplo, del darse «en persona», originariamente, del objeto en la percepción, es ciertamente un momento constitutivo de ella, constatable a partir de una descripción directa del acto perceptivo: nadie negará que cuando percibimos un árbol es el árbol mismo y no su imagen quien tenemos delante y que ese ser él mismo, en persona, es algo del propio árbol.

Esta concepción de la percepción es también la de las *Investigaciones lógicas*: «Toda percepción está caracte-

[26] *Ideen*, p. 250.

rizada por la intención de captar su objeto como presente él mismo, tal cual es, existente y mentado»[27]. Las *Investigaciones lógicas* quinta y sexta vinculan siempre el «carácter de acto» propio de la percepción al «en persona» del objeto (y lo mismo el de la imaginación al «en imagen» de lo representado), pero eso no conduce, en absoluto, a una consideración de esos caracteres objetivos como modos de darse. ¿Cuál es el tratamiento que allí reciben? Para hacernos una cabal idea de ello hay que acudir a la forma como la sexta *Investigación* trata de explicar las diferencias entre percepción e imaginación, que, como es sabido, constituye uno de los más graves problemas para el análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas*. Concisamente expresado, consiste en lo siguiente: los tres elementos que componen la esencia cognoscitiva de un acto: cualidad, materia y contenidos representantes intuitivos (sensaciones) no bastan por sí solos para explicar la diferencia entre las conciencias perceptiva e imaginativa; en efecto, cabe perfectamente que una percepción y una imaginación tengan el mismo objeto, con igual intensidad intuitiva (es decir, que los mismos contenidos intuitivos funcionen una vez como base de una intuición perceptiva y otra vez como base de una imaginación, y en ambos casos con la misma cualidad ponente). ¿Cómo dar cuenta entonces de esta diferencia? Una vez más, el § 26 de la sexta *Investigación*, repite la condición necesaria del análisis: «*Si dejamos fuera el objeto, no dado fenomenológicamente...*»[28]. Sentada esa condición, es claro que la diferencia sólo puede residir en lo que el mismo texto llama la forma de la representación o de la aprehensión. Pero esa forma no es una modalidad en la donación del obje-

[27] *Logische Untersuchungen,* 5ª, § 5, p. 365.
[28] O. c., 6ª, § 26, p. 621.

to, sino la peculiar forma de asociarse, en el interior del acto, dos elementos ingredientes del mismo, la materia y el representante: el acto uniría a la misma materia los contenidos representantes, interpretándolos ora como una presentación de la cosa misma, ora como una imagen suya y en esa diferencia de unidad consistiría la diversidad de la aprehensión. A partir de esta diferente forma de unidad, que es un momento interno del acto[29], tiene que poder explicarse la diferencia radical que en la vivencia inmediata hay entre percepión e imaginación[30]. Más no hay en las *Investigaciones lógicas*.

No hay pues nada, en el tratamiento que las *Investigaciones lógicas* dedican a las diferencias *fenomenológicas* entre las diversas formas de intuición, que equivalga a los modos noemáticos de darse el objeto. Y no lo hay porque no lo necesita, porque la separación radical vivencia/objeto y la consiguiente reducción metódica, constantemente mantenida, a la inmanencia psíquica impiden y hacen superfluo el concepto mismo de modo de darse: es en la naturaleza interna de la vivencia, en su contenido ingrediente, donde residen todas las diferencias fenomenológicamente relevantes. Si, como ha señalado Held[31], lo discutible de *Ideen* es la reducción a la subjetividad de la conciencia de los modos de darse, lo discutible es que en las *Investigaciones lógicas* esos modos sencillamente existan.

La comprensión heideggeriana de la intencionalidad,

---

[29] Cfr. ibídem, pp. 621-623.

[30] No entro, claro está, en si esta «solución» del problema consigue lo que se propone, incluso al nivel de las *Investigaciones lógicas*. Hay motivos más que suficientes para pensar que la sexta investigación no logra distinguir fenomenológicamente entre percepción e imaginación.

[31] K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, en Gethman-Siefert/Pöggeler, «Heidegger und die praktische Philosophie», Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 117.

como dije antes, se distancia completamente en este punto de las *Investigaciones lógicas*. Si nos atenemos a las exposiciones más completas del concepto de intencionalidad que por ahora conocemos, la «canónica» de los *Prolegomena* (GA, 20), pero también la que, al hilo de la discusión de la tesis kantiana sobre el ser, contienen los *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, 24), salta a la vista que el hilo conductor latente de ellas es la correlación nóesis-nóema de *Ideen* y no la quinta *Investigación*. Su núcleo central puede incluso ser leído como un desarrollo que se agrupa en torno a los dos conceptos clave del Capítulo I de la cuarta parte de *Ideen* («El sentido noemático y la referencia al objeto»): «el objeto en el cómo de sus determinaciones» (*der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*) y el «objeto en el cómo de sus modos de darse» (*der Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen*). La estructura intencional, que Heidegger describe en ambos casos apoyándose en un acto de percepción, se deja caracterizar como un dirigirse hacia algo. Pero en ese algo hay que distinguir «el ente mismo» y el ente en el modo de su ser intendido» (20, 53). Ambos conceptos corresponden con bastante exactitud a los dos momentos constitutivos del nóema antes mencionados.

Lo que, en este contexto, Heidegger llama el ente en sí mismo no es el ente en un sentido absoluto, desligado de todo acto a él dirigido, sino un concepto que recoge el dato fenomenológico evidente de que los actos intencionales se refieren a la cosa misma y no a un sucedáneo de ella, incluso los no perceptivos. Aquello en lo que consiste, el conjunto de notas que le son propias, Heidegger las agrupa en los conceptos «cosa del mundo circundante» (*Umweltding*), cuyo rasgo general es su servicialidad (dañada por el uso, incómoda, demasiado dura), «cosa natural» (*Naturding*) —cualidades tales como color, altura, anchura, peso—, «coseidad»

(*Dinglichkeit*) —materia, extensión— (20, § 5 *b*); los *Grundprobleme* reducen los dos últimos caracteres a uno sólo y distinguen sencillamente entre «instrumentalidad» (*Zeughaftigkeit*) y «coseidad» (*Dinglichkeit*). Pues bien, ese conjunto de caracteres se deja apresar por una descripción que mira en el objeto lo que éste tiene por sí mismo, excluyendo, como Husserl pedía, las expresiones «subjetivas», es decir, referentes a los modos de darse[32]: «entre todas esta propiedades de la cosa, que constituyen el carácter de instrumento (*Zeugcharakter*) de lo percibido, pero también entre las propiedades que pertenecen al carácter general de cosa de lo ahí dado, no encontramos su ser percibido (*Wahrgenommenheit*), que sin embargo posee» (24, 96) ; ser percibido que, como sabemos, es el darse en persona propio de la percepción. Los rasgos «objetivos» de la cosa equivalen, pues, aproximadamente al sentido noemático, al objeto en el cómo de sus determinaciones.

Pero la comprensión específicamente fenomenológica de la intencionalidad no termina en la constatación del dirigirse el acto al ente mismo, añade Heidegger. Para ello es imprescindible atender a aquel aspecto fundamental de la objetividad dada que es el «modo de su ser intendido». Ahora bien, esto no es otra cosa que los modos de darse y prueba de ello es que justo en este momento es cuando Heidegger introduce en su exposición las diferencias en la forma de intuición; así, reproduciendo exactamente el pensamiento de *Ideen*, Heidegger muestra cómo mentar vacío (*Leermeinen*), re-presentación (*Vergegenwärtigung*), imaginación (*Verbildlichung*) y percepción (*Wahrnehmung*) representan otras tantas modalidades en el darse a sí misma la cosa (*Selbstgegebenheit*), que llevan, en cuanto tales,

[32] *Ideen*, § 130, p. 319.

aparejados sus correspondientes caracteres objetivos (20, § 5 b): es la cosa misma quien, en cada caso, se presenta así. Sobre el carácter noemático de los modos de darse Heidegger es tan tajante como Husserl: «el ser percibido perteneciente a lo percibido cae abiertamente del lado del *intentum*, es decir, de aquello a lo que la percepción se dirige» (24, 95)[33]. Se abre así una segunda forma del «objeto en el cómo»[34], que representa «una rara y enigmática estructura», porque dándose *en* el objeto, no es una propiedad perteneciente a su ser cosa; pero tampoco es una propiedad del sujeto subrepticiamente transferida al objeto intencional: el «en persona» del objeto percibido sólo se da ciertamente en la percepción —es, por tanto, relativo a ella—, pero no es un rasgo del percibir, no es un momento del acto, sino precisamente el carácter que muestra que la cosa es «ella misma»; la mirada fenomenológica muestra aquí toda su grandeza: ateniéndose puramente a lo que se da tal como se da, sin dejarse extraviar por oscuras consideraciones genéticas, descubre en la aparición misma de los fenómenos una dimensión que no se deja apresar sin más en las redes habituales de lo objetivo y lo subjetivo.

La dimensión de los modos de darse adquiere entonces una importancia decisiva, pues, siendo un momento intrínseco de todo comportamiento, sólo es inteligible sobre la base de una estructura intencional de estricta correlación. Por eso, ponerlos de manifiesto equivale a ver la esencia misma de la intencionalidad. Se comprende que Heidegger sea tan terminante: «Sólo con el modo (*Wie*) de ser intendido que pertenece a toda *intentio* en cuanto tal, se tiene ante la vista, aunque sólo de

[33] Cfr. también la descripción paralela, e inluso más precisa, de GA, 21, p. 101-102.
[34] *Ideen*, § 134.

forma provisional, la constitución fundamental de la *intencionalidad* (20, 60). Y sólo sobre esa base cabe desarrollar unas auténticas «investigaciones lógicas» de carácter plenamente fenomenológico, que revelen el suelo originario del que toman su sentido los conceptos lógicos y pongan así en vías de solución el problema que el joven Heidegger arrastraba desde sus primeros escritos: el de la formación de los conceptos (*Begriffsbildung*).

5. La ausencia de «región psíquica»

La visión de la intencionalidad del comportamiento como una estructura de correlación y del análisis fenomenológico como un método de descripción directa tiene por consecuencia la total desaparición del dominio psíquico como ámbito propio de la intencionalidad. Esta ausencia, que indica claramente hacia dónde opera esa radicalización a la que Heidegger somete la intencionalidad, es una diferencia definitiva con la posición de las *Investigaciones lógicas*. Pues el pensamiento de Heidegger excluye, a mi modo de ver, no sólo un sujeto psicológico como soporte de la intencionalidad, sino incluso la existencia misma de un momento o ámbito psíquico en el interior de la correlación intencional.

Por de pronto, hay que poner claramente de manifiesto que el razonamiento inicial de Heidegger es netamente husserliano: no hay una intencionalidad dirigida a un elemento inmanente, interior, a la conciencia psicológica. La refutación husserliana de la teoría de las imágenes, así como su concepción de las sensaciones como contenidos no intencionales de las vivencias, es la base de todas las descripciones de la percepción con que Heidegger intenta captar la esencia de la intencionalidad: todos los múltiples textos de los cursos de estos

años, y del propio *Sein und Zeit* comienzan estableciendo que ni las sensaciones, ni ninguna suerte de «representación» son los términos de los comportamientos «naturales», sino el ente mismo. Que la conciencia, en tanto que intencional, está *inmediata y directamente* dirigida a su objeto, el cual no es nunca un momento ingrediente de la propia conciencia, es sin duda, para Heidegger, el gran hallazgo de las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, Husserl no estimaba que tal hecho se opusiera a la idea de que el flujo de las vivencias intencionales constituye una región psíquica que posee una consistencia propia, un conjunto de propiedades reales. Justo porque hay una separación real entre vivencia y objeto, es perfectamente legítimo examinar aquélla prescindiendo de éste.

Ahora bien, Heidegger se separa claramente en este punto de Husserl. Desde el inicio mismo, Heidegger ha visto en la intencionalidad, rectamente comprendida, una estructura que hace superflua toda referencia a una esfera psíquica. Lo que resulta destacable es que son consideraciones estrictamente fenomenológicas, a partir del sentido dado en el fenómeno, y no una crítica previa de conceptos tradicionales, lo que lleva a Heidegger a este rechazo: su tesis es que si se mira sin concepciones previas los comportamientos intencionales, no hay ningún dato descriptivo que nos fuerce a hablar de un momento psíquico en él. «Comprendiendo sencillamente la vivencia, no vemos nada psíquico», decía, tras haber descrito la vivencia del mundo circundante, en el curso del *Kriegsnotsemester* de 1919, y páginas más adelante precisaba: «no hemos visto algo psíquico, es decir, no hemos visto ninguna esfera objetiva, que pueda ser mentada y mentada como región (*Bereich*) especial, cualitativamente caracterizada, es decir, como psíquica y no como física: esta plena contraposición no ha aparecido en absoluto en nuestro campo visual» (56/57, 99).

Heidegger rechazaba explícitamente que un clásico momento psíquico, las sensaciones, formara parte de la conciencia perceptiva. Es éste un punto al que Heidegger ha sido siempre fiel[35], sin duda porque para él pertenece al sentido *descriptivo* inmediato de la vivencia: en la percepción estamos ante la cosa misma y no ante algún elemento «inmanente» (representaciones, sensaciones, etc.).

La negativa es radical: no se trata de oponerse tan sólo a una inmanencia psicológica, como si la vivencia percibiera sus propias representaciones —eso ya lo había hecho la quinta *Investigación*—, sino de negar que en general la nóesis, el comportamiento, el momento «subjetivo», pueda ser interpretado como algo que tiene una consistencia propia y peculiar: la de lo «psíquico». Nada hay en el comportamiento que pueda ser descrito sin la pura referencia a, inseparable del objeto referido. ¿Por qué entonces hablar de una entidad psíquica, en vez de preguntarse por el estatuto de la correlación intencional misma? Si Husserl no ha podido llegar a esta consecuencia radical de su descubrimiento se debe a que permanece adherido al pre-juicio de la existencia incuestionada de una esfera subjetiva, «interior», psíquica, terreno que recibe de Brentano y que, en último extremo, comparte con su enemigo, el psicologismo.

Pero, advierte Heidegger: «la crítica del psicologismo tiene que ser una crítica de la psicología» (21, 96), una puesta en cuestión del ámbito mismo de lo considerado como psicológico. Heidegger nunca ha acepta-

---

[35] Fidelidad mantenida desde el primer curso de 1919 (cfr GA 56-57, 20), hasta *Sein und Zeit* (cfr. la descripción de la comprobación del enunciado «el cuadro colgado de la pared está torcido» del § 44), y el curso de 1927 (cfr. GA 24, 85-87). Ciertamente con ello Heidegger no hace más que seguir la refutación husserliana de la teoría de las imágenes.

do el campo de juego de las *Investigaciones lógicas*, el yo psicológico como corriente de vivencias reales; sólo ha hecho uso de él de modo estrictamente provisional, como delimitación, puramente formal y convencional, del ámbito donde tradicionalmente radican los actos del sujeto, del vivir humano[36]; su lectura de las *Investigaciones lógicas* ha sido, desde el inicio, una radicalización de la enseñanza de Brentano y Husserl, en el sentido de mostrar no sólo que la intencionalidad es el rasgo esencial de lo psíquico, sino que «lo psíquico» sólo es real como intencional» (21, 96), que los «actos psíquicos» sólo aparecen como comportamientos intencionales: no hay una realidad psíquica que se dé por una vía ajena a la intencionalidad. Si lo dado es el comportamiento intencional, es lo psíquico quien tiene que mostrar su legitimidad fenomenológica, en vez de decidir, de entrada, que la intencionalidad es una estructura del psiquismo. Por eso Heidegger ha puesto siempre entre paréntesis toda teoría previa sobre el tipo de entidad de lo intencional, no comprometiéndose, por principio, más que con la pura estructura de correlación y dejando abierta la cuestión de la interpretación de su forma de ser.

La concepción de la fenomenología como «psicología descriptiva» no puede entonces ser más que una forma regresiva de tratar el fundamental descubrimiento de la intencionalidad. Pues en ella se liga la intencionalidad a una región determinada, al psiquismo, sin que tal ligazón se vea nacer, de manera fenomenológicamente limpia, de la propia estructura intencional. Pero con este confinamiento en lo psíquico no sólo se es infiel a la cosa misma, sino que se hace imposible ver que la intencionalidad abre un terreno completamente nuevo, más acá de las distinciones filosóficas tradicio-

[36] Cfr. 58, p. 98.

nales: «ella no es la última explicación de lo psíquico, sino el primer enclave para la superación de la fijación acrítica de realidades determinadas de forma tradicional, como lo psíqico, conciencia, conexión de vivencias, razón» (20, 62).

Liberar la intencionalidad de lo psíquico es una tarea que se desprende de la propia atención fenomenológica a la vida intencional. La fenomenología trascendental de Husserl la emprendió decididamente, justo en la medida en que abandonaba la posición de las *Investigaciones lógicas*. Heidegger la llevó aún más al extremo, cuestionando la noción misma de conciencia, pero con ello no se acercaba, sino que se alejaba aún más de las *Investigaciones lógicas*.

CAPÍTULO III

LA COMPRENSIÓN ORIGINARIA DE LA VIDA Y EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN

En el capítulo anterior hemos discutido largamente la relación de la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* con la concepción que de ella tiene Heidegger. Con ello pretendía no tanto efectuar una comparación entre ambos puntos de vista, cuanto fijar, mediante la aclaración del modo como Heidegger entiende la intencionalidad, la estructura de la *Umwelterlebnis*, verdadero punto de partida del pensamiento del primer Heidegger. La verdadera cuestión metodológica —y, por consiguiente, fenomenológica— hay que empezar a plantearla ahora, y el primer paso no puede ser más que preguntarse: ¿cómo ha llegado la filosofía —Heidegger en este caso— a comprender el sentido de la vivencia originaria y a establecer su estructura elemental? y, sobre todo, ¿cómo sabe que es esa y no otra?, ¿cómo sabe que su lectura de la vivencia inmediata presenta lo propiamente originario y no algo derivado?

I. «¡A LAS COSAS MISMAS!». CRÍTICA E INTUICIÓN

La fenomenología, en lo que tiene de común a Husserl y Heidegger, es ante todo una actitud, la del atenimien-

to a las «cosas mismas», a lo que se da tal como se da; es lo que expresa la célebre máxima *Zu den Sachen selbst!* Que esta actitud sea un *imperativo* filosófico, indica que no es la actitud usual, «natural», sino que hay que proponérsela, que hay que buscarla. Lo cual significa que las «cosas mismas» no es lo dado sin más, aunque su darse sea efectivamente inmediato. Tanto para Husserl como para Heidegger, la actitud fenomenológica supone siempre un momento crítico ineludible, la necesidad de superar todos los prejuicios, especialmente filosóficos, que obstruyen la mirada libre a los fenómenos, pero supone también otro momento no menos esencial: la primacía, sobre todo trabajo subjetivo, de la donación, del darse o aparecer de las cosas; por mucho que el filósofo luche por liberarse de todo lo que le impide ver, nada vería si las cosas no se dieran, si no hubiera un aparecer de algo, que es justamente lo que ha de ser comprendido e interpretado. Es el momento irrenunciablemente intuitivo de la actitud fenomenológica. Crítica e intuición son, pues, los dos componentes constitutivos de la fenomenología. Pero es un error creer que son dos fases sucesivas: no hay una previa liberación de prejuicios, para que luego resplandezca la cosa, ni tampoco un aparecer de la cosa misma que ahuyenta todo prejuicio; si se observa cómo, de hecho, proceden Husserl o Heidegger, se ve que es más bien un reforzamiento mutuo de ambos momentos lo que impera en el ejercicio de la fenomenología. En eso consiste el largo aprendizaje del *trabajo* fenomenológico del que ambos filósofos hablan.

Se trata ahora de ver cómo se articulan esos dos momentos en la práctica fenomenológica de Heidegger. He hablado antes de que, frente al análisis fenomenológico como psicología descriptiva, Heidegger empleaba más bien una suerte de descripción directa del sentido objetivo vivido, sin pasar jamás a traducirlo en

términos de ingredientes psicológicos de la vivencia. Esta diferencia suministra una buena base para comprender la interpretación heideggeriana del método fenomenológico. En ambos casos se trata de una descripción, es decir, de un poner en las palabras más adecuadas posibles la comprensión de un sentido inmediatamente vivido, comprensión que se apoya en la crítica de interpretaciones filosóficas deformadoras. La estructura crítica-intuición está, pues, siempre presente. La clave diferenciadora de ambas posturas se encuentra más bien en el «desde dónde» se efectúa la descripción. Mientras Husserl entiende siempre el análisis fenomenológico como un ejercicio de la *reflexión*, es decir, de un pensamiento que convierte en objeto una vivencia anterior, con el fin de esclarecer su estructura y significado[1], Heidegger ha rechazado desde el inicio mismo de su trayectoria que la reflexión sea la forma adecuada de cumplir con la exigencia fenomenológica de ceñirse a las cosas en su darse *originario*.

II. EL RECHAZO DE LA REFLEXIÓN

La negativa a considerar la reflexión como el elemento propio del pensamiento es un rasgo constitutivo del pensar heideggeriano, que tiene raíces complejas. Lo que nos interesa aquí es el punto de vista fenomenológico, es decir, lo que ese rechazo tiene de crítica *interna* al ejercicio husserliano de la fenomenología.

De entrada, hay que tener en cuenta el motivo «vita-

[1] A este respecto es indiferente que se trate de la reflexión psicológica de las *Investigaciones lógicas* o de la reflexión fenomenológica que se abre con la epojé: en ambos casos lo esencial, la conversión de lo vivido en objeto de una mirada que lo escudriña teoréticamente, permanece.

lista» que conduce el planteamiento de Heidegger: se trata, como sabemos, de mostrar la estructura fundamental del fenómeno originario (*Urphänomen)* de la vida. Es este punto de vista el que hace que para Heidegger la «vivencia» no sea nunca una unidad psicológica, un momento concreto del fluir de la conciencia, sino un momento del vivir humano en toda su integridad, sin hacer acepción de regiones determinadas; es lo que Heidegger llamará a partir de 1921 «la vida fáctica». La fenomenología es el método adecuado porque su exigencia básica, ¡a las cosas mismas!, no está ligada a ningún punto de vista determinado, por tanto no al de la psicológía descriptiva. La cuestión esencial, desde el punto de vista fenomenológico es, pues, cuándo y cómo la vida se ofrece a la intuición, es decir, se muestra en estado de fenómeno, como siendo ella misma, y no en símbolos o representaciones. A esta exigencia de inmediatez, de tomar las cosas como por lo pronto se dan, responde la descripción heideggeriana de la vivencia del mundo circundante: se trata de sumergirse en la vivencia del mundo, tal como podemos sorprenderlo en cualquier instante de nuestro vivir cotidiano, y tratar de describir lo que efectivamente se vive cuando se está ejerciendo el acto. La vida se da a sí misma en el acto de vivir: hay sencillamente que atender a este darse inmediato. La fenomenología ha proporcionado para ello no sólo la actitud general, sino también el instrumento del análisis: la intencionalidad, que representa por primera vez una «línea directiva segura para la investigación de las vivencias y de los complejos de vivencias» (63, 70). La correlación intencional, que se muestra ella misma como rasgo constitutivo de toda vivencia y no como algo impuesto, ofrece la posibilidad de que las vivencias salgan del terreno de la inefabilidad subjetiva y que su descripción se ordene en torno a un hilo conductor comprensible.

Pues bien, tratando de mantenerse firmemente en la atención a lo inmediatamente dado, es como Heidegger lograba la caracterización de la vivencia como *Ereignis*. Dicha caracterización comportaba, como tuvimos ocasión de ver en el Capítulo I, un rechazo frontal de la actitud teórica. La diferencia descriptiva entre *Vorgang* y *Ereignis*, pone de relieve el diferente modo de ser vividas dos situaciones vitales. En la vivencia como *Ereignis* hay una intencionalidad que no se deja expresar con el mero «dirigirse a» de la mirada teórica ni con el estar ahí delante del objeto. En la vida inmediata no se da la menor huella de «teoría». Ahora bien, esta constatación tiene una importancia capital para la reflexión metodológica acerca de cómo la fenomenología, es decir, la actitud filosófica, puede llegar a saber de la vida inmediata sin construirla (lo que, si la descripción de la vivencia como *Ereignis* es acertada, equivale a preguntarse cómo Heidegger ha llegado a ella). El desdoblamiento inevitable que la perspectiva filosófica produce entre el «yo» que vive espontáneamente una vivencia y el yo que quiere comprender su estructura, plantea el problema de cómo debe ser esta comprensión, si ella ha de, justamente, no construir ni deformar su objeto, sino mostrarlo tal como inmediatamente es vivido. La idea que conduce en este punto a Heidegger me parece muy sencilla, a la par que coherente: la fenomenología es precisamente aquella actitud filosófica que reduce al mínimo, que incluso identifica, ambas perspectivas; la fenomenología es la auténtica *revivencia o repetición* de la vivencia originaria. «Repetición: de su sentido depende todo. Filosofía es una forma fundamental de la misma vida tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación radical, es también vida» (61, 80).

Repetición de la vida inmediata, espontánea, he ahí el problema. La repetición filosófica por excelencia es

la *reflexión* y no en vano Husserl ha llevado la fenomenología decididamente a su terreno. Husserl no ignoraba, sino que muy al contrario se había planteado a fondo el problema, decisivo para Heidegger, de si la objetivación reflexiva de las vivencias no producía algún tipo de alteración en el sentido original que se trataba de comprender[2]. Y aunque reconoce que en la reflexión hay ciertamente una modificación esencial de la vivencia primitiva, justo porque pierde el modo primitivo del *geradehin*, de la conciencia directa del objeto, ello no obsta para que la reflexión, que es una posibilidad inherente a toda conciencia, sea la única forma que ésta tiene de saber de su propia vida consciente, haciendo explícito y comprensible lo que en la vivencia espontánea es meramente implícito.

Heidegger no comparte esta confianza en la reflexión. Y la razón esencial es que ella es el exponente máximo de la actitud teórica: «En el giro reflexivo de la mirada convertimos una vivencia antes no mirada, sino sólo vivida sencillamente, sin reflexión, en una vivencia *mirada*. La escudriñamos. En la reflexión la tenemos ahí, estamos dirigidos a ella, la convertimos en objeto. Esto es, en la reflexión estamos instalados teóricamente. Toda conducta teórica, decíamos, es un desvivir. Esto se muestra de un modo eminente con las vivencias. Ya no son vividas, sino —éste es su sentido— miradas. Las sacamos de su inmediato vivir» (56/57, 100). Si la mirada reflexiva es en grado máximo una forma de posición teórica, parece que, lógicamente, no puede dejar aparecer algo cuya estructura se resiste justamente a ser encajada en lo moldes de la objetividad. Conviene, sin embargo, mantener cuidadosamente dis-

---

[2] Cfr. *Logische Untersuchungen*, Introducción, § 3, XIX-1, p. 15; *Ideen I*, § 78, pp. 181-182, *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 36.

tinguidos los dos niveles que toda reflexividad implica: el de la vivencia reflexiva y el de la vivencia reflexionada. La primera es indiscutiblemente un acto de actitud teórica: en ella estamos colocados ante la otra vivencia como ante un objeto, listo para ser analizado (Husserl: «la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella»[3]) Pero eso no implica que el acto reflexivo, por ser teórico, tenga necesariamente que ver *en la vivencia objeto* también una posición teórica; podría, en principio, reconocer en ella una forma de estar dadas las cosas al yo distinta de la objetividad. Es lo que intenta llevar al extremo la reflexión fenomenológico-trascendental, quintaesencia de la actitud teórica: «El "no llevar a cabo simultáneamente", el abstenerse, del yo en actitud fenomenológica es cosa *suya* y no del percibir contemplado reflexivamente por él»[4]. Justo porque no coejecuta la posición de la actitud natural, puede respetarla dejándola ser lo que es.

A mi modo de ver Heidegger no cree realizable esta posibilidad y, en todo caso, la fenomenología no la cumple. La reflexión puede ciertamente reconocer todo lo que estaba presente en la vivencia-objeto, e incluso sacar a la luz lo que implícitamente estaba asumido en ella, pero no puede realmente re-vivir la vivencia primitiva. Como posición teórica, la reflexión es objetivación, y la conversión de la vivencia primitiva en objeto produce en ésta una alteración radical: la vivencia pasa a tener un estatuto —ser objeto—, que en modo alguno tiene cuando está siendo realmente vivida; mi vivir en el mundo no es un objeto para mí, mi propio vivir no se me da como un objeto puesto ante mí. Pero no sólo eso;

[3] *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 36.
[4] Ibídem, p. 36.

cuando la reflexión pone la vivencia como objeto, la pone simultáneamente «en» la conciencia, como una realidad que es homogénea con la vivencia reflexiva; ahora, y sólo ahora, aparece como «vivencia», esto es, como una forma determinada de ser objeto, a saber, la de ser un suceso (*Vorgang*) que se da en mí, el yo que reflexiona. Es esencial a la reflexión autocomprenderse como percepción *inmanente*, como acto en el que se aprehende un objeto que es del mismo género que el propio acto: «Por vivencias intencionales de referencia inmanente entendemos aquellas a cuya esencia es inherente que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas»[5]. Para la reflexión natural o psicológica —la que se ejerce en las *Investigaciones lógicas*— mi vida espontánea, la «vivencia», es un suceso psíquico, un momento del fluir real de la conciencia natural; para la reflexión fenomenológico-trascendental es un puro *cogitatum*, el mero correlato del acto reflexivo. En ambos casos, la corriente de conciencia, empírica o pura, constituye el ámbito objetivo en que la vivencia no reflexiva queda colocada. Es la posición propia de la reflexión quien hace surgir la conciencia como región autónoma y sustantiva, o, mejor dicho, quien interpreta la vida inmediata como conciencia. Con ello la vida natural, en sí aún indefinida, recibe una determinación óntica que no procede de ella misma.

Pero si de la comprensión global de la vida inmediata como «vivencia» pasamos a ver cómo la reflexión describe lo que se muestra en ella, la estructura que está objetivamente ante sí, descubrimos una no menor alteración del sentido originario. Lo que la reflexión permite ver a Husserl como constitutivo de la actitud natu-

---

[5] *Ideen I*, § 38, p. 78.

ral, de la vida prerreflexiva, es algo perfectamente acorde con la objetivación fundamental en que la reflexión se mueve: la característica general del mundo «natural» —«un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo»[6]—, así como de cada una de las cosas que en él se encuentran es el «estar ahí delante» (*Vorhanden*), lo mismo que los demás hombres; yo mismo soy también un miembro de ese mundo, «un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural»[7]; este mundo así descrito es mi mundo circundamte (*Umwelt*), el mundo en el que me encuentro[8]. Husserl considera esta su exposición de la actitud natural «como un trozo de descripción pura *anterior a toda teoría*»[9]. Pero esto es justamente para Heidegger el error esencial: ateniéndose estrictamente a un darse del mundo que sigue de cerca el modelo de la percepción óptica, Husserl ha conseguido probablemente apartar de sí todas las teorías filosóficas, *pero no la teoría como actitud general*. Prueba de ello es que el denominador común de todo lo que aparece en esta interpretación de la vida inmediata es el «estar ahí delante», la forma esencial de la objetividad.

Ahora bien, sabemos que Heidegger, buscando igualmente atenerse al darse inmediato del mundo, ha creído, por razones estrictamente fenomenológico-descriptivas, que en el sentido de la vivencia del mundo circundante no hay ninguna esfera objetivada, que las cosas que me rodean, cuando están siendo justamente lo que son, no son objetos de percepción, sino, como dirá más tarde, «útiles»; ni tampoco yo me veo a mí mismo como una cosa del mundo, sino como un «yo

[6] *Ideen I,* § 27, p. 56.
[7] *Ideen,* § 33, p. 67.
[8] Cfr. *Ideen I,* § 28, p. 59.
[9] *Ideen, I,* § 30, p. 60.

histórico», un yo que sólo se encuentra a sí mismo en la consonancia inmediata con las cosas[10]: la relación del yo que vive en la actitud natural y su mundo es un trato que no puede ser jamás comprendido por medio del «tener ahí delante» de la descripción husserliana. Todos los cursos desde 1919 van progresivamente precisando esta interpretación de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), que culmina en el bien conocido Capítulo III de *Sein und Zeit*.

III. LA «ILUSIÓN FENOMENOLÓGICA»

La reflexión comporta, pues, una doble objetivación de la vida espontánea, que arrastra su inevitable deformación. La posibilidad de que la posición teórica de la reflexión se mantenga neutral sobre el contenido descriptivo de la vivencia-objeto se ha revelado, en el ejemplo de la práctica husserliana, como ilusoria. Y es que en la reflexión fenomenológica opera insensiblemente, a los ojos de Heidegger, un primario *quid pro quo*, «una ilusión fenomenológica fundamental, que es particularmente corriente y tenaz, y que consiste en que el tema es determinado por el tipo fenomenológico de investigación. Como la investigación fenomenológica es por

[10] El curso sobre Aristóteles de 1921-1922 es ya tajante en este punto: «La vida y el ocuparse-de en el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) ni es ni descansa en una *autorreflexión* en el sentido habitual de la palabra reflexión, en un aislamiento subjetivista del yo. Tales interpretaciones de la experiencia del mundo del sí mismo falsifican la problemática desde su base. Yo me encuentro conmigo en el mundo en aquello en lo que vivo, de lo que me ocupo, en lo que me sale bien y en lo que fracaso, en mi entorno, en mi circunstancia, en mi mundo compartido (*Mitwelt*)... La experiencia mundanal de mí mismo (*Selbst*) no tiene nada que ver con reflexión psicológica y teorético-psicológica, percepción interna de vivencias psíquicas, sucesos y actos» (61, 95).

su parte teorética, el investigador es fácilmente inducido a convertir también una relación con el mundo, específicamente teórica, en el tema, de tal manera que una captación específicamente teórica de las cosas se pone ejemplarmente como un modo de ser en el mundo, en lugar de trasladarse a lo característico del trato cotidiano con las cosas y al contexto en que se da [...]» (20, 253-254). La ilusión fenomenológica introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivante en que ella se sitúa. Este equívoco es para Heidegger la raíz de que la fenomenología, a pesar de su atención a lo inmediato y de la vigilancia ante los prejuicios, haya pasado por alto lo más propio del vivir espontáneo.

Pero la denuncia de la «ilusión fenomenológica» no aclara el punto fundamental de si toda forma de reflexión es responsable de ese equívoco, o sólo la reflexión fenomenológica como percepción inmanente; ¿es posible una reflexión que, aunque se sitúe *ante* los comportamientos («vivencias»), no introduzca en ellos su propia relación objetivante y con ello la interpretación como «conciencia»? Heidegger parece no dar cabida a esta posibilidad, al atribuir a la actitud teórica en general, de la que toda reflexión es exponente, la responsabilidad básica de la deformación de la vida inmediata. El verdadero peligro para la actitud fenomenológica no es la naturalización positivista de la conciencia, sino el «dominio general de lo teórico», su primado indiscutible (56/57, 87). Es la adopción «natural», obvia, de la posición teorética lo que, en último extremo, juega en contra de la exigencia fenomenológica primaria: que el modo de acceso a las cosas deje que éstas se muestren en sí mismas desde sí mismas. «Si intento explicarlo teoréticamente, el mundo circundante (*Umwelt*) se derrumba» (55/56, 87). Ahora bien, esta convicción, que como sabemos lleva a la fenomenología a convertirse en una «ciencia preteorética», ¿es ella misma fenome-

nológicamente sostenible?, ¿procede de la propia actitud fenomenológica o es algo que la precede? Es indiscutible que Heidegger la ve como una crítica *interna* de la fenomenología: si verdaderamente nos situamos ante las cosas tal como ellas mismas se presentan, tal como de hecho las afrontamos (*Begegnen*), es preciso renunciar a la posición teorética, especular, de la fenomenología. Pero ¿basta con ello? Es éste un problema que trataré de afrontar en el último capítulo.

El descubrimiento de la ilusión fenomenológica lleva aparejado un cuestionamiento radical de buena parte del vocabulario más elemental de la fenomenología, sospechoso de estar impregnado de objetivación teórica; así por ejemplo, me parece especialmente significativa la crítica de las nociones de «darse» (*Gegebenheit*) y «en persona» (*leibhaftig*), que afectan al núcleo mismo del lenguaje intuitivo de la fenomenología. La primera de ellas da expresión al hecho del aparecer de las cosas, su venir a nuestro encuentro, sin hacer acepción de qué se muestra ni de cómo se muestra —salvo la mera mención, que no es propiamente un darse—. Husserl creía probablemente que «darse» es un concepto genuinamente fenomenológico en cuanto no pone de relieve más que el puro y simple presentarse de las cosas, que se ofrecen a nosotros sin ninguna intervención previa; de ahí la exigencia de atenerse a las cosas tal como *se dan*. Heidegger sin embargo ve en él una expresión que dista mucho de ser fenomenológicamente neutra: «*¿Cómo vivo yo lo circundante*, me es "dado"? No, pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico, el "es *weltet*" ya no es algo primario. "Dado" es una silenciosa, aún insignificante, pero auténtica reflexión teorética» (56/57, 89). Que el aparecer de algo sea descrito como un «darse» denota una interpretación que introduce imperceptiblemente el estar ahí delante de la objetividad.

Lo mismo exactamente encuentra Heidegger en la plástica expresión husserliana «*leibhaftig*» («en persona», en la traducción de Morente y Gaos), con la que se significa la peculiar forma de aparecer de una cosa cuando ésta se muestra ella misma, corporalmente, en persona y no en algún tipo de representación: es el caso de la intuición. Heidegger ve en la *Leibhaftigkeit* una expresión que sugiere inmediatamente la presencia de la cosa en la intuición visual, que tiene delante el objeto; pero las cosas del mundo circundante no están presentes en este sentido sobrentendido del «en persona» «precisa y especialmente cuando tenemos que vérnoslas con ellas»; «no sólo el mundo circundante inmediato no nos está dado directamente, expresamente «en persona», tampoco y mucho menos el mundo que está más allá del círculo próximo» (21, 103)[11]. El acto fenomenológicamente esencial, la intuición originaria, que entrega la cosa misma, está, pues, teñido de una objetivación que no hace justicia a la específica forma de presencia del mundo.

La denuncia de la ilusión fenomenológica y el rechazo de la reflexión tienen consecuencias decisivas para el acceso metódico a la vida fáctica. Ante todo, plantea el problema de cómo llevar a cabo esa imprescindible «transferencia» a dicha vida originaria. Pero, además, el descubrimiento del carácter deformante de la posición teórica lleva a una radicalización de la crítica husserliana de los pre-juicios que, paradójicamente, se convertirá en un rasgo típico de eso que entendemos como «hermenéutica». Me ocuparé del primer punto en este capítulo y del segundo en el siguiente.

---

[11] Cfr. también 20, 266, donde se encuentra una crítica aún más detallada de la *Leibhaftigkeit* fenomenológica.

IV. REPETICIÓN FRENTE A REFLEXIÓN: PRIMERA IDEA DE HERMENÉUTICA

El problema de la «repetición» no reflexiva de la vivencia del mundo circundante se plantea entonces en estos términos: al revés que en la actitud teórico-reflexiva, la repetición ha de retomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy especialmente el modo no-teorético de ese aparecer. Esto equivale a adoptar una postura estrictamente opuesta a la epojé, que, desde este ángulo, representa la forma suprema de la θεωρία: coejecutar (*mitvollziehen*) la «posición» de la actitud natural, aceptando sumirse en la forma como la vida natural se vive a sí misma. El *quid pro quo* de la fenomenología trascendental se muestra en el hecho de interpretar como *posición natural* (*natürliche Einstellung*) aquello que consiste precisamente en no ser —como la epojé— una postura adoptada, porque se encuentra ya dado antes de toda toma de posición. La postura filosóficamente pertinente es intentar tomar la posición de la no-posición de la vida originaria. Esto no consiste simplemente en desandar el camino de la epojé, porque lo que Husserl llama *Seinssetzung*, la creencia en la realidad, típica de la actitud natural, es, a la luz de la ilusión fenomenológica, una interpretación objetivante, cósica (*realitas*), del modo primario de presentarse las cosas. La operación de la epojé es superflua, porque intenta poner entre paréntesis algo que «naturalmente», originariamente, no se da[12].

---

[12] Un texto del apéndice B del curso de 1919-1920 (tomado de los apuntes de Oscar Becker) insinúa que la epojé, como suspensión-de, depende de la posición objetivante, *intencional*, con el que de antemano se toman las vivencias, que tiene como modelo la captación de cosas en la percepción (cf. 58, 254). En las brevísimas, pero jugosas palabras que Tugendhat dedica a la ausencia de la epojé en

Pero, para que esa repetición sea posible, tiene ese vivir preteórico que saber de sí, que tener su propia forma de autorrevelación, que, obviamente, no puede consistir en una conciencia directa, intencional y objetiva. Sólo si la vida se autocomprende en ese mismo nivel primario y espontáneo, tiene sentido la tarea de una repetición no constructiva de ella. Si en la vida fáctica no hubiese más que un saber directo del mundo circundante, sin que a la vez ese saber incluyera una noticia de sí misma, si vivir no fuera a la vez vivir*se*, no habría lugar a repetición alguna. Estructuralmente, la situación es idéntica a la de la reflexión: si la vivencia reflejada no fuera ella misma consciente, si no hubiera un «yo» que vive «en» ella, no cabría esa vuelta objetiva posterior que es la reflexión[13]. El problema es que para la filosofía de la conciencia, esa *cum-scientia* es de tal manera implícita que sólo en la reflexión hay una verdadera conciencia de sí: a través de ella, señala Husserl, «se hace posible un saber empírico, ante todo descriptivo, aquél al que debemos toda noticia y conocimiento imaginables de nuestra vida intencional»[14].

Heidegger, por el contrario, parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma, de tener noticia de sí, que tiene ya un sentido comprensible antes de su explicitación reflexiva. «La vida se interpreta a sí misma», decía Dilthey, y esta sentencia le parece a Heidegger extremadamente ajustada al modo como el vivir natural acontece. Por eso la actitud filosófica —fenomenológica— no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolonga-

---

Heidegger, se muestra perfectamente que sólo lo *puesto* objetivamente puede ser colocado entre paréntesis. Cfr. E. Tugendhat, o. c., p. 264.

[13] Cfr. *Ideen I*, § 45.

[14] *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 36.

ción de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Éste es el primer sentido de la palabra *hermenéutica*, con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: *autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma*[15]: «La filosofía, como investigación, no es más que el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida»[16].

V. LA EXIGENCIA DE COMPROBACIÓN: EL MODELO DE LA EVIDENCIA

Pero el acto de comprensión de la vida fáctica, en tanto que *filosófico*, no puede ser una disquisición más o menos literaria sobre la vida, una narración de «experiencias» significativas o interesantes, sino que tiene que aspirar a la verdad, tiene que situarse en el plano veritativo de la comprobabilidad de las aserciones; si no hay *Ausweisung*, comprobación, no hay fenomenología —ni filosofía—. No olvidemos que en esta época (al menos hasta 1929), Heidegger seguía adherido a la idea de una filosofía *científica*[17]. Y esto, en el terreno de la fenomenología, significa acudir a las cosas mismas, es decir, a los actos intuitivos que las muestran y que plenifican el sentido de las expresiones con que nos referimos a ellas; en una palabra: a la *evidencia*. Heidegger no puede estar en contra de esta idea esencial, puesto que su crítica a la posición de Husserl está, como hemos visto, conducida por la idea de un atenimiento radical

[15] Cfr. 63, todo el § 3; 61, 171; SZ, 37.

[16] *Philosophie ist als Forschung nur der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens* (NB, 15).

[17] Recuérdese lo dicho en el Capítulo I.

a los fenómenos, deformados por la reflexión. Éstos tienen, por tanto, que poder darse auténticamente, tiene que haber un acto que los muestre como ellos mismos son con garantías de verdad. Esto es, a mi modo de ver, lo que Heidegger ha tratado de categorizar en el curso de 1919 con la idea de *intuición hermenéutica*, «el vivir que se apodera, que participa del vivir» (56/57, 109), una intuición no reflexiva, liberada de la posición teorética, pero a la vez capaz de entregar el sentido de lo inmediatamente vivido. Ella asume la idea fenomenológica de la evidencia, o, mejor aún, se identifica con ella: «Criterio fenomenológico es sólo la evidencia comprensora (*verstehende*) y el comprender evidente de las vivencias, de la vida en y para sí en el *eidos*. La crítica fenomenológica no es contra-poner, aducir contra-pruebas, sino que la proposición criticada tiene que ser entendida llevándola *allí* donde surge según su sentido. Crítica es escucha positiva de las auténticas motivaciones. Las motivaciones inauténticas no son tales, y sólo son comprensibles como inauténticas a partir de las auténticas. Lo fenomenológicamente auténtico se prueba a sí mismo como tal, no necesita de ningún criterio (teorético)» (56/57, 126).

Una comprobación no reflexiva de la verdad, tal es la exigencia metodológica fundamental de la fenomenología como «ciencia originaria». Que tal cosa es real y no un artificio formado *via negationis*, por exclusión de posibilidades, es algo que sólo puede constatarse a partir de su —supuesto o auténtico— ejercicio. Pero su posibilidad se encuentra prefigurada en la concepción husserliana de la evidencia de la sexta *Investigación lógica*. El análisis que allí hace Husserl de la evidencia como vivencia de la verdad es claramente, a mi juicio, el modelo que subyace a la intuición comprensiva o hermenéutica. Deténgamonos unos momentos en él.

1. La evidencia, conciencia no reflexiva de la verdad en la sexta *Investigación lógica*

Como es bien sabido, Husserl aborda el esclarecimiento fenomenológico de la evidencia inscribiéndola en la idea de *Erfüllung* (cumplimiento, plenificación), el acto en el que propiamente consiste el conocimiento: allí donde una intención significativa —una mención «vacía»— es «llenada» por una intuición correspondiente. Lo característico del acto cognoscitivo es esta *conciencia de cumplimiento*, que es lo que hace que nos encontremos ante un acto nuevo, irreductible a significación e intuición. El cumplimiento es una vivencia intencional específica: «no se da una mera dualidad, sino una unidad producida por un carácter de *acto*»[18]; por tanto puede ser analizada en los términos de toda vivencia intencional. Y así Husserl añade: «lo que caracterizamos fenomenológicamente como cumplimiento, con referencia a los actos, debe llamarse —con referencia a los dos objetos, al objeto intuido y al objeto pensado— vivencia de identidad, conciencia de identidad: la identidad más o menos perfecta es el *elemento objetivo que corresponde al acto del cumplimiento* o que *aparece* en él»[19]. La evidencia —en sentido riguroso— es justamente este «acto de síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención —por ejemplo a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención»[20].

[18] *Logische Untersuchungen,* 6ª, § 7, p. 562.
[19] Ibídem, § 8, p. 568.
[20] Ibídem, § 38, p. 651.

Es desde la perspectiva de la evidencia como acto de cumplimiento como Husserl aborda la explicación del concepto de verdad: ésta no es en principio otra cosa que su «correlato objetivo», que se llama el ser en el sentido de la verdad, o, sencillamente, la verdad[21]. Ahora bien, la verdad, así entendida, «como correlato de un acto identificador es una *situación objetiva*, y como correlato de una identificación de coincidencia, *una identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*». De esta concordancia dice Husserl —y es éste el punto que nos interesa para nuestra interpretación de Heidegger— es *vivida* en la evidencia, pero no tenemos de ella una conciencia intencional directa: «la verificación de la coincidencia identificadora todavía no es una percepción actual de la concordancia objetiva, sino que se convierte en ésta por medio de un acto propio de aprehensión objetivante»[22]. Ya antes, al analizar el acto de cumplimiento, había establecido claramente este mismo resultado: «se *vive* la coincidencia identificadora, aunque falte la *intención consciente* hacia la identidad, la identificación *relacionante*[23]. La idea esencial que nos interesa retener de todo ello es clara: la evidencia se diferencia de una intuición que simplemente nos presenta, nos pone delante una cosa: en que en la evidencia, esa cosa es vivida no como simplemente estando ahí, sino como cumpliendo la significación con que la mentamos; hay en la evidencia una concordancia o identidad, que es el momento esencial del acto. Sin embargo, ese momento es, en el acto mismo de evidencia, vivido, pero no percibido; aprehendido objetivamente lo es sólo en la reflexión. Pero obviamente la

---

[21] Ibídem, § 38, p. 651.
[22] Ibídem, § 39, p. 652.
[23] Ibídem, § 8, p. 570.

reflexión no instituye la concordancia, sino que ésta está ya dada antes de ella. Husserl lo había afirmado taxativamente: «Es claro que la identidad no es traída por la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada ni concebida»[24].

Esta concepción husserliana, tan luminosa, tiene, no obstante, ciertas oscuridades importantes en lo que se refiere al estatuto fenomenológico de la concordancia: la idea de un correlato objetivo que es vivido, pero no percibido, ofrece no pocas dificultades.

1) La noción misma de correlato objetivo es dudoso que tenga cabida dentro del marco de las *Investigaciones lógicas*. Como hemos visto, la idea de una correlación intencional *stricto sensu* no existe aún; los objetos intencionales no se constituyen como correlatos de los actos, sino que son independientes de ellos. Ciertamente, en las *Investigaciones lógicas* los actos se refieren a los objetos de una determinada manera y por tanto el objeto es siempre el objeto tal como es entendido por el acto; el pensamiento de una correlación está, por consiguiente, presente. Pero el objeto conserva siempre su independencia ontológica respecto de la intencionalidad y «correlato objetivo» puede hacer olvidar que el objeto es en las *Investigaciones lógicas* esencialmente lo otro que la conciencia.

2) El primer problema de interpretación es, pues, si correlato objetivo significa objeto intencional. La respuesta no puede ser más que afirmativa, pues entre la materia intencional del acto y su objeto no hay lugar para una especie de entidad intermedia, llamada correlato objetivo. La concordancia es entre *lo* mentado y *lo* dado, es algo, pues, que se da en el objeto del acto. La

[24] Ibídem, § 8, p. 568.

intención de Husserl es claramente establecer que el objeto de un acto de identificación es una identidad.

3) Pero entonces no es comprensible que el objeto intencional de un acto sea vivido, pero no percibido. Justamente la situación opuesta es la única que fenomenológicamente contempla Husserl. Recordemos las palabras definitorias de la quinta *Investigación*: «Este yo —el yo fenomenológico— es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama "vivida". En este sentido *lo que* vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación. Pero cuando una vivencia "se refiere" a un objeto, que debe distinguirse de ella, como por ejemplo, la percepción exterior al objeto percibido, la representación nominal al objeto nombrado, etc, este objeto no es vivido o consciente, en el sentido que tratamos de fijar aquí, sino percibido, nombrado, etc.»[25]. «Vivido» es algo que sólo lo pueden ser los contenidos ingredientes del acto, pero evidentemente la concordancia *objetiva* no se encuentra entre ellos. Mal puede entonces entenderse la afirmación husserliana acerca de la concordancia como algo vivido; incluso la idea misma de evidencia como vivencia *de la verdad* se torna confusa: ¿la verdad es lo visto en la evidencia o un ingrediente del acto? ¿Qué ocurre entonces? ¿Cuál es el lugar fenomenológico de la concordancia *vivida*?

4) Esta contradicción husserliana es, sin embargo, profundamente expresiva de su fidelidad a los fenómenos, pues es reveladora de que en el acto de evidencia la concordancia, *como tal relación explícita*, no es aque-

---

[25] O. c., 5ª, § 3, p. 362.

llo a lo que el acto se dirige. Esto es, me parece, un indiscutible dato fenomenológico. En la evidencia no hay nada que se parezca a una mirada que capte la relación enunciado/cosa intuida y que, comparando los dos miembros, vea su adecuación; lo único que se da es la cosa intuida «llenando» el enunciado. Esto tiene una clara apoyatura en el lenguaje: cuando veo que el lápiz está encima de la mesa y enuncio «el lápiz está encima de la mesa» no expreso esa concordancia entre la frase y lo intuido, que sin embargo es captado objetivamente en el acto. Sólo en la reflexión posterior hago explícita esa concordancia y enuncio «es verdad (concordancia) que el lápiz está encima de la mesa». Pero *no necesito de esa reflexión posterior* para tener conciencia de ella, es decir, para saber de la verdad de la frase.

Es, sin embargo, del todo equívoco e inexacto considerar *vivido* el momento definitorio de la evidencia, pues, en la terminología de las *Investigaciones lógicas*, ello equivale a ponerlo en el mismo nivel que las sensaciones o que la materia, elementos integrantes de la consistencia del acto, que se encuentran en un plano diferente y que, además, sólo en la reflexión pueden aparecer. Por el contrario Husserl ha visto limpiamente que la verdad está presente sin necesidad de reflexión en el acto mismo. Lo cual, además de ser un dato descriptivo, es la única base pensable de la conciencia de la verdad: si ésta sólo fuera alcanzable en la reflexión, no la alcanzaríamos nunca, pues el acto reflexivo posterior tendría que enunciar una nueva situación objetiva («es verdad que el lápiz está encima de la mesa») pero no podría saber que lo que enuncia es verdadero; para ello se necesitaría una nueva reflexión, es decir, otro acto. Manifiestamente la expresión «es verdad que» carecería entonces de sentido. La verdad o es sabida en el acto prerreflexivo o no lo es nunca.

Heidegger se adhiere plenamente a esta idea de que la evidencia es conciencia no reflexiva de la verdad. Su presentación en los *Prolegomena* de este hecho no es contradictoria, ni equívoca, pero sí de una gran vaguedad: «Tenemos una situación peculiar, *que algo es experimentado, pero no captado* y que justamente sólo cuando se capta el objeto como tal, es decir, cuando no se capta la identidad, resulta ésta experimentada». «En la percepción evidente no estudio temáticamente la verdad de esta percepción, sino que vivo *en* la verdad» (20, 70). Tales expresiones no ayudan mucho a encontrar una solución razonable al *impasse* husserliano. Sin embargo, como desde el comienzo Heidegger se ha negado a aceptar como punto de partida una intencionalidad entendida como totalidad «psíquica»[26], creo que el estatuto de ese algo «experimentado» puede precisarse un poco más si se tiene en cuenta su lectura puramente intencional de las vivencias, volcada siempre hacia lo consciente en ellas, el objeto. *Lo* vivido es siempre el *Gehaltssinn*, el sentido objetivo, que equivale al nóema husserliano, nunca elementos ingredientes, subjetivos, de la vivencia. Esto significa que Heidegger no puede aceptar nunca una interpretación que haga del vivir la concordancia un vivir no intencional, al modo como, en las *Investigaciones lógicas*, la vivencia vive sus propios ingredientes. La identidad «experimentada» pero no captada es algo que se encuentra en el objeto intencional del acto y que, explicitado, da lugar a esa identidad que la reflexión capta objetivamente. Y ese algo no puede ser nada más que *un modo de darse* la cosa intuida: en el acto mismo de evidencia la cosa intuida se da de tal

[26] Recuérdese lo que decíamos al final del capítulo anterior.

manera que aparece como cumpliendo, como haciendo verdadero el enunciado. Es un modo noemático de presentarse la cosa el momento determinante de la evidencia. Un texto del curso *Logik* de 1925-26 lo pone claramente de relieve: «Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición comprobadora, el intuir no se pierde en la cosa y su contenido, sino que éste es intuido como presente en persona y, expresamente, como llenando, como identificándose» (21, 107). Los dos «como» sucesivos muestran que el «pleno nóema» de la evidencia —pura y simplemente, su objeto intencional completo— es la cosa con sus determinaciones en el «en persona» de la percepción y «llenando» la mención con que la nombro. Tal es *lo* que se da, lo que se muestra en la evidencia y no una relación de identidad entre lo mentado y lo dado. Heidegger considera, pues, que el objeto intencional de la evidencia es más bien lo que, en la sexta *Investigación lógica*, es el tercer sentido de verdad: «por parte del acto que da plenitud, vivimos en la *evidencia el objeto dado en el modo del objeto mentado*: el objeto dado es la plenitud misma»[27], el objeto «como haciendo verdadera» la intención. Husserl no había podido considerarlo así, obligado por la idea de que, si la evidencia es un acto de identificación, su correlato objetivo ha de ser una identidad[28].

Resulta sumamente instructivo comprobar que esta concepción del objeto intencional de la evidencia —si mi interpretación es correcta— se aproxima mucho más

---

[27] *Logische Untersuchungen*, 6ª, § 39, p. 652.

[28] Es altamente significativo que Husserl, en contra del uso de «vivir» por él establecido, diga en este texto que «vivimos el objeto dado en el modo del objeto mentado», es decir, que lo vivido sea el objeto y no los ingredientes de la vivencia. La incoherehcia ¿es un indicio de que la alternativa vivir los ingredientes/percibir el objeto es insuficiente para explicar el acto de evidencia?

al tratamiento que de ella hace Husserl en el § 136 de *Ideen* que al de la sexta *Investigación*. Allí la idea de una identidad o concordancia como correlato objetivo desaparece totalmente, para dejar paso a la evidencia como acto que ve o da «originariamente» algo. Lo característico de este acto es que no es descrito como una identificación entre un acto de mención y otro de intuición, sino como un único acto intuitivo en el que lo visto es un «sentido» (un enunciado, por ejemplo) que se presenta como «lleno» (*erfüllt*); el sentido está de tal manera fundido (*verschmolzet*) con la cosa dada que lo que aparece, más que una identidad entre dos modos distintos de presentarse —en la mención y en la percepción— un objeto, es el objeto mismo en su darse «originario»[29]. La frase enunciativa dice lo que la cosa *es*, donde el «es» tiene el sentido de «lo que *verdaderamente* es»; ese modo de darse la cosa como siendo verdadera u originariamente ella es el nóema de la evidencia. Su correlato noético es la cualidad posicional típica del «así es», el «es evidente que», implícito en el acto. Husserl entiende esta correlación como una «motivación racional», precisamente porque la posición se funda en el modo originario de darse el objeto, del que es completamente solidaria e inseparable. De ahí que el «principio de todos los principios» pueda presentar la intui-

---

[29] Esta ausencia de la concordancia en la descripción del acto de evidencia prefigura la célebre interpretación del § 44 de *Sein und Zeit*, donde la concordancia es explícitamente sustituida por el «ser descubridor» del enunciado. Manifiestamente esa desaparición no es especialmente equívoca mientras se comprenda que *implícitamente* sigue presente: la intuición es originaria porque muestra la cosa tal como es en sí misma, frente a otra posible forma de intuición que no lo mostraría como es en sí misma. Este implícito sigue claramente operando en Husserl, es en cambio dudoso que continúe vigente en Heidegger. A mi modo de ver, la interpretación de Tugendhat es incontestable.

ción que da algo originariamente como el fundamento primitivo de toda legitimidad, como la fuente de donde nuestras aserciones sacan en último extremo su carácter racional.

En cualquier caso, lo que interesa destacar en nuestro contexto es que Heidegger subraya que la conciencia de cumplimiento —o el darse «originario» del objeto— representa un saber indirecto, no reflexivo, que el acto tiene de sí mismo, y ello es justamente lo más decisivo de la evidencia. «La identificación, la comprobación es un asunto intencional; se efectúa y al efectuarse tiene, sin reflexión especial, una iluminación sobre sí misma»... «Evidencia es el acto de identificación que se comprende a sí mismo como tal; el comprenderse está dado con el propio acto, porque el sentido intencional del acto mienta algo mismo como mismo y por ello con su mentar se esclarece *eo ipso* a sí mismo» (21, 107-108). La idea de Heidegger es perfectamente justa: en la evidencia, el modo peculiar de presentarse el objeto comporta también una transparencia particular del acto para sí mismo: no solamente se da el objeto de una determinada manera, sino que la intención a él dirigida se «sabe» verdadera, cognoscitiva. La cualidad posicional de la evidencia es justamente la expresión de ese saber inmediato que, *en el acto*, hay de la verdad del acto.

Naturalmente, Heidegger no podrá admitir la descripción de ese comprenderse a sí mismo mediante la forma clásica de la autoconciencia. Aquí, como en cualquier otra forma de vivencia primitiva del mundo, la idea tradicional del yo que acompaña a toda vivencia, la idea de la *conciencia concomitante*, resulta inadecuada. Pues justamente ese «acompañar» es una metáfora que parece sugerida por la posición teórica de un yo que mira o contempla su propio vivir. Pero la evidencia no es un acto específicamente teorético; hay evi-

dencias en la posición teórica, pero también en la *Umwelterlebnis*. El saber inmediato del mundo circundante es evidenciable porque, estando en él, hay ya evidencia y la fenomenología tiene que tratar de repetir esa evidencia prerreflexiva. La gran virtud de la evidencia como *Erfüllung* o intuición originaria, es precisamente que se ciñe al modo específico de presentarse las cosas en cada dominio de objetos. La *regionalidad de la evidencia* es para Heidegger un corolario lógico de lo que la fenomenología ha descubierto como lo esencial de ese acto: la evidencia depende ante todo del tipo de ser del objeto, pero también y sobre todo de la forma específica del comportamiento intencional a él dirigido. Sólo si se tienen en cuenta ambas cosas puede ser adecuadamente entendido el *rigor* que corresponde a cada forma de evidencia. Contra el cartesianismo del Husserl de *Ideen*, hay que hacer valer los derechos de cada forma de evidencia y no someterlas a todas al ideal de la evidencia matemática[30], que es el prototipo del darse de unas entidades necesarias ante un mirar que las contempla. En este sentido, el ideal de una ciencia rigurosa, inspirado en Descartes, actúa como exigencia *extrafenomenológica* que se superpone a la fidelidad al darse originario de las cosas.

Es a partir de la regionalidad de la evidencia como Heidegger entiende el principio supremo de la fenomenología, el «principio de todos los principios» del § 24 de *Ideen*. Si se recuerda la posición altamente crítica que frente a él tiene el último Heidegger[31], la forma como el curso de 1919 lo contempla es un claro exponente de la adhesión —condicionada— del joven Heidegger a la fenomenología. Puede incluso tomarse

[30] Cfr. 63, 16, 71; 24, 68.

[31] Cfr. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en «Zur Sache des Denkens», Neske, Pfullingen, 1962.

la interpretación del «principio de todos los principios» como índice ilustrativo del camino heideggeriano desde la fenomenología a la hermenéutica de la *historia del ser.* Efectivamente, el *Kriegsnotsemester* de 1919, lejos de ver en la intuición originaria un ingrediente indisociable de esa figura de la metafísica que es la subjetividad moderna, lo considera como la expresión radical de la actitud fenomenológica, que busca dejar aparecer el sentido de lo inmediatamente vivido, más acá de toda teoría. «Si por principio se entendiera una proposición teórica, no sería entonces congruente esta caracterización. Pero ya el que Husserl hable de un *principio* de los principios, de algo, pues, que es previo a todos los principios, sobre lo cual ninguna teoría puede hacernos errar, muestra que no es de naturaleza teórica, aunque Husserl no se exprese sobre ello. Es la intención originaria del auténtico vivir, la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tal, la absoluta *simpatía con la vida*, idéntica a ella» (56/57, 109-110).

Esta interpretación del principio esencial de la fenomenología indica claramente bajo qué condición es asumido y ejercido por Heidegger: Husserl lo ha sentado como principio supremo, no porque sea un principio primero en el orden de la deducción, sino porque expresa el cómo de la investigación fenomenológica, la actitud de que se nutre todo modo fenomenológico de acercarse a las cosas y todo el lenguaje que de él sale, y que, como tal, no supone ninguna «posición». Sólo liberándolo de su compromiso con la actitud teórico-reflexiva, en la que desde el inicio se ha instalado la fenomenología de Husserl, puede el principio de la intuición originaria hacer que la intuición sea auténticamente originaria, capaz de ofrecer el sentido de lo que aparece tal como inmediatamente se da. La expresión *Lebenssympathie* (simpatía con la vida), muestra hasta qué punto Heidegger consideraba condición del ejecicio de la fenomenología

apartar el supuesto indiscutido de la posición teórica. Pero tal expresión es, a mi modo de ver, equívoca, porque aproxima el intento heideggeriano a un cierto misticismo vitalista, amigo de cantar profundidades inefables en la vida, que es contrario a la intención más elemental de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad: *mostrar* la estructura de la vida fáctica. Para ello es esencial darse cuenta de que, como hemos visto, la *intuición hermenéutica*[32] no es un sentimiento, más o menos difícil de verbalizar, sino evidencia en sentido fenomenológico, «vivencia de la verdad», que puede *decir motivadamente* lo que aparece con conciencia de su verdad. Por ello puede Heidegger seguir empleando en su primer curso la típica expresión de Husserl *zur Evidenz bringen* (llevar a la evidencia) para mostrar lo bien fundado del análisis de la vivencia del mundo originario[33].

La intuición hermenéutica es, pues, un elemento metódico capital del programa heideggeriano de una ciencia originaria. En cuanto repetición no reflexiva de la vida fáctica, la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la «cosa misma», del aparecer originario del senti-

---

[32] Heidegger denominará, en el curso siguiente, a esta intuición *comprender puro* (*reines Verstehen*), donde la «pureza», nada tiene que ver con la ausencia de empiria, típica de los trascendentalismos, sino con lo genuino de tal comprender: «ciencia de las vivencias es la intuición, que da originariamente, de la conexión de las vivencias, de las situaciones de las que las vivencias surgen. —¿Cómo puede explicitarse la intuición de las situaciones de la vida? En el *comprender* puro, que se conforma en la interpretación del contexto de sentido»— (58, 233).

[33] Esta expresión se encuentra presente en muchos pasajes de los primeros cursos de Heidegger y es testimonio de su cercanía al comprobar intuitivo de la fenomenología. Cfr. 56/57, pp. 51, 75, 98, 113, 114, 128.

do, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación (*Ausweisung*) de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de científica. La *intuición* hermenéutica representa, junto con la intencionalidad, la huella más visible de la fenomenología en el pensamiento del primer Heidegger. Pero ello no significa, desde luego, que la intuición sea el momento más decisivo de esa *hermenéutica* de la facticidad que surge del suelo fenomenológico.

CAPÍTULO IV

LA REVISIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

El primero y, a decir de Heidegger, original sentido de la palabra *hermenéutica* no es aquél que hace referencia a la doctrina de las condiciones de la interpretación de textos históricos, sino el mucho más elemental de dar a conocer, de comunicar algo. Basándose en él es como Heidegger emplea «hermenéutica» para calificar su programa de una ciencia originaria: se trata de que la vida fáctica se dé a conocer explícitamente a sí misma, partiendo de y manteniéndose en el conocimiento inmediato —no reflexivo— que de sí misma tiene y, en el que constantemente se desenvuelve (cfr. cap. anterior). Desde el punto de vista metodológico, hemos podido ver que este proyecto implica el rechazo de la reflexión y el recurso a la «repetición» que es la intuición hermenéutica. Pero con ello no se ha alcanzado el nivel más radical de la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad». Éste se encuentra, a mi modo de ver, en la radicalización del momento crítico de la fenomenología, aquél que precisamente será cuestionado, incluso ridiculizado, por la pléyade de hermeneutas contemporáneos: el principio de la *Voraussetzungslosigkeit*, de la falta de supuestos y de la crítica de los prejuicios, que Husserl enunciaba en la introducción de las *Investigaciones lógicas*.

I. RADICALIZACIÓN DEL PRINCIPIO DE EXENCIÓN DE SUPUESTOS

Lo que ese principio, de raigambre claramente positivista quería decir, se resume esencialmente en dos cosas. Ante todo, la no aceptación de entrada de ninguna teoría filosófica o científica, por muy autorizada que se presente; si el defecto esencial de la filosofía, frente a la ciencia moderna, es su especulación en vacío, sin la apoyatura de un terreno firme de «hechos», es necesario no aceptar ideas antes de su confirmación en los fenómenos. En segundo lugar, que hay una base primera a la que atenerse, los fenómenos, sin la cual todo teorizar se torna vano y pretencioso. Para Husserl «ese principio no puede querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud», lo cual quiere decir que «admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento mediante *evidencia*»[1]. La exclusión de toda teoría previa y el atenimiento a la evidencia son dos caras de la misma actitud fenomenológica: podemos renunciar a todo compromiso teórico previo porque es realizable un modo privilegiado de darse las cosas mismas y podemos atenernos a este darse originario porque no estamos previamente comprometidos con nada. Ambas cosas son inseparables y constituyen la actitud que define el imperativo *Zu den Sachen selbst!*

Heidegger no ha puesto jamás en cuestión esta actitud. Por el contrario, la ha hecho suya hasta el punto de volverla contra Husserl, acusando a la fenomenología de éste, tanto en su versión psicológico-descriptiva como trascendental, de no haberla seguido con toda su radi-

[1] *Logische Untersuchungen*, XIX-1, Intr. § 7, p. 24.

calidad. Todavía en los años sesenta, Heidegger seguía considerando su pensamiento inspirado por «el principio de la fenomenología»[2]. Hemos podido, sin embargo, apreciar cómo la negativa a considerar la reflexión como el «elemento del pensamiento» tiene como base el carácter de pre-juicio de la actitud teórica. Éste es el punto decisivo: *Heidegger opera una distinción entre actitud fenomenológica y actitud teórica,* que no se encuentra en Husserl, para quien, por el contrario, la fenomenología es la forma plena de la teoría. La admirable meditación husserliana, sostenida durante decenios, sobre el sentido del quehacer fenomenológico sigue la dirección de una progresiva depuración de la actitud teórica: se trata, con toda sus consecuencias, de *entender* lo que nos está dado, el mundo y nosotros mismos, y *aclarar* cómo se constituye su sentido en el tejido de la conciencia-de. La reflexión psicológica de las *Investigaciones lógicas* era una puesta en práctica de esa actitud y la posterior reflexión trascendental un perfeccionamiento de ella: la desconexión de la actitud natural no es una devaluación injustificada de ésta, sino justamente el intento radical de comprenderla, de poner de manifiesto todo lo que ella, implícitamente, comporta y asume. En este sentido —y ésta me parece la convicción radical de Husserl, que prolonga la gran tradición griega— la teoría es la actitud, la *única* actitud, que no pretende nada del mundo, que no es hija de ningún interés preexistente —la palabra «interés» adquiere un significado diferente cuando se habla del «interés» por la pura teoría— y que por ello puede exorcizar los prejuicios. La teoría, el mero tratar de entender, es la sola actitud que es inocente, que no afecta, ni positi-

---

[2] Cfr. la carta al P. Richardson, en W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 1963 y *Mein Weg in die Phänomenologie*, ed. cit.

va ni negativamente, a lo que toma como objeto, que queda «como estaba».

Pero cuando Heidegger descubre que el sentido original de la vivencia del mundo es completamente diferente del que ofrece el «conocimiento», la teoría, la situación se torna muy otra, pues entonces aparece que el componente esencial de toda actitud teórica es la objetivación, la consideración de todo como algo puesto ante la mirada; en una palabra, que toda teoría es conciencia de objetos. La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino *una posición determinada*, con implicaciones implícitas que ella misma no reconoce. Un duro texto del curso de 1921-22 lo pone irónicamente de relieve: «Pertenece al sentido de los supuestos teoréticos, esto es, de aquellos en los que está la *actitud teórica* como tal y de los que vive, que precisamente no son captados ni captables por esta actitud y que el ejercicio de ésta es tanto más originario cuanto menos se ocupa ella misma —a su manera, es decir, de acuerdo con su posición— de sus propios supuestos» (61, 159). Heidegger vuelve contra la actitud teórica la argumentación husserliana sobre la actitud natural: que ella, pese a su naturalidad, es una «posición», que asume diversos horizontes y creencias. Lo que me parece original de la crítica heideggeriana de la teoría es que no consiste en una genealogía que la pone en relación con intereses ocultos tras su aparente inocencia —como tantos «filósofos de la sospecha»—, sino en una argumentación sustancialmente fenomenológica; primero, porque lo que la conduce es el intento de ser radicalmente fiel a la «cosa misma» de que se trata: la vida fáctica; segundo, porque es el hilo conductor de la intencionalidad quien permite su análisis: a la teoría como nóesis le corresponde un modo determinado de presentarse el objeto, la «objetividad» (*Gegenständlichkeit*). Los supuestos de la teoría no son intereses ocultos prove-

nientes de una instancia ajena, sino lo que está implicado en ella como correlación intencional. Lo que Heidegger revela es que bajo el análisis intencional *de cada vivencia*, subyace una actitud, la teoría, que es quien suministra el esquema general de la intencionalidad y que ha llevado a Husserl a dar por supuesto que la intencionalidad *tout court* es conciencia de objetos. Pero la vida fáctica es intencional sin ser objetivante, lo cual le permite a Heidegger mantener en la *Umwelterlebnis*, transformada, la correlación intencional, ahora en la forma comportamiento-cosa que «mundanea». Y, por supuesto, utilizarla para desvelar las implicaciones de la actitud teórica.

El descubrimiento del carácter «posicional» de la teoría, y la consiguiente separación entre *actitud fenomenológica* y *actitud teórica*, tiene una importancia radical. Pues equivale a poner de manifiesto que no hay ninguna actitud que pueda ser adoptada, incluso con fines puramente cognoscitivos, que no implique un modo determinado de situarse y un correlativo modo de aparecer. La «teoría» parece suponer que la vida —la conciencia, en su terminología— puede desdoblarse en un vivir que vive y otro que mira y observa, siendo esta mirada un puro reflejar perfectamente neutro y transparente. Pero si esta transparencia no es tal, sino que incluso esa mirada teórica tiene una estructura, una consistencia intencional determinada, entonces ella misma, su propia manera de mirar, es el presupuesto fundamental. Y esa consistencia, la mirada no puede recibirla más que de la propia vida fáctica, que, más acá de toda posición, es el lugar en el que se asienta toda forma explícita de mirar.

El «ver fenomenológico» tiene, pues, que renunciar a la idea de la absoluta transparencia —el ojo que está fuera del mundo, en la metáfora de Wittgenstein— para comprenderse a sí mismo como una prolongación de la

vida fáctica, motivado en ella, surgido de ella y arrastrando —valga la expresión— su propia estructura. Esto quiere decir que la mirada fenomenológica empieza a ver la vida fáctica a partir del modo —prefilosófico— como ésta se ve a sí misma, llevando, por tanto, con ella toda la autocomprensión inmediata de la vida. Ningún esfuerzo de reflexión puede cambiar esta condición. La situación del ver fenomenológico cambia entonces sustancialmente: *en lugar de la conciencia reflexiva que está intuitivamente ante su objeto, tenemos más bien lo que Heidegger llama una situación hermenéutica*, definida por 1) el «*lugar de la mirada*, más o menos expresamente apropiado y fijado, 2) una *dirección de la mirada*, motivada en aquél, en la cual se determinan el "como qué", con que el objeto de la interpretación ha sido anticipativamente tomado, y el "respecto de qué" debe ser interpretado, 3) un *horizonte* (*Sichtweite*), delimitado por el estado y la dirección de la mirada, dentro del cual se mueve toda aspiración a la objetividad de la interpretación» (NB, 1)[3].

Una «situación hermenéutica» constituye, pues, siempre lo absolutamente dado para un mirar explícito y consciente, como es el fenomenológico. Ella precede siempre a todo mirar, o para ser exactos y no caer una vez más en la imagen teorética: la situación hermenéutica no es algo que tenga la mirada fenomenológica ante sí (objeto), sino en ella misma, formando parte de su propia consistencia. Ni siquiera puede decirse de ella que es algo en lo que se está, sino algo que se *es*; y esto significa para Heidegger *que es constitutivo de su sentido de ejecución, que es un modo de ser*. Por eso, el

[3] En *Ser y tiempo*, con la fijación definitiva de los conceptos de tener, ver, y concebir previos (*Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*), la situación hermenéutica pasará a ser «la totalidad de estas presuposiciones» (SZ, 232). No obstante, es evidente que la idea es la misma.

principio de la falta de supuestos debe ahora ser interpretado así: «También el ver libre de prejuicios es un ver y tiene, como tal, su estado de la mirada, y tanto es así que precisamente lo tiene en la forma destacada de una expresa apropiación, críticamente depurada. *Ausencia de punto de vista* —si tal expresión ha de significar algo— no es otra cosa que *apropiación expresa del estado de la mirada*. (63, 82-83). La crítica de los prejuicios no puede consistir en la imposible empresa de adoptar una posición que esté *ab initio* libre de situación hermenéutica, sino de esforzarse por conseguir una comprensión justa de dicha situación, a fin de no distorsionar lo que se va a ver, introduciendo subrepticiamente en ello la propia posición.

II. EL PROBLEMA DE LA CIRCULARIDAD

Considerada hasta aquí, la argumentación heideggeriana ha conseguido mostrar que el programa de una ciencia de la vida como fenómeno originario (*Urphänomen*) no puede llevarse a cabo en el *medium* de la reflexión teorética. El conjunto del argumento me parece que sigue operando en el terreno fenomenológico porque, manteniéndose constantemente en el respeto a la cosa misma —la vida fáctica—, se ha apoyado en la intuición —el darse inmediato de las cosas en la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*)— y en la crítica de los prejuicios —revelación del carácter pre-juicioso de la actitud teórico-reflexiva— y todo ello, utilizando el hilo conductor de la intencionalidad. Pero el resultado al que el argumento aboca abre una situación nueva y, al menos en apariencia, frustrante: el ver fenomenológico, desalojado del segundo grado de la reflexión, no guarda ninguna distancia con su objeto, sino que es un momento de éste mismo. En cuanto tal, se encuentra originado en

el propio movimiento de autocomprensión de la vida y dependiente de él; de ahí la idea de «estado de la mirada» y de situación hermenéutica. Pero entonces, la apropiación del propio estado de la mirada, la aclaración de la «posición» del mirar, no podrá llevarse a cabo mientras no se tenga ya fijada y asegurada una «ontología de la vida», capaz de darnos a conocer las estructura fundamentales de esa vida fáctica, del que el mirar es un momento. Pero esa ontología de la vida es justo aquello que debe ser conseguido con el ver fenomenológico. ¿Cómo, pues, podemos tenerla si no es a través de un ver ya esclarecido? El círculo es manifiesto: necesitamos apropiarnos de la situación hermenéutica para comprender el ser de la vida fáctica y necesitamos conocer el ser de la vida fáctica para apropiarnos de la situación hermenéutica.

Como es de sobra sabido, *Ser y tiempo* estimará que este círculo —una versión del círculo general de la comprensión—, lejos de ser una prueba contra la consistencia lógica de la labor hermenéutica, es más bien su confirmación, pues, responde justamente a la estructura ontológica del *Dasein* (SZ, 153). Naturalmente esta respuesta, desde el punto de vista metodológico (y fenomenológico), no resuelve nada, pues supone ya conocido lo que se trata de conocer: el problema es justamente cómo acceder *correctamente* a esa estructura ontológica. Y éste es un problema previo, cuyo carácter apremiante no puede ser despachado con expresiones despectivas hacia los argumentos «puramente formales»: si el círculo hermenéutico fuera realmente un *circulus in probando*, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad quedaría *ipso facto* descalificada. Pero no, la cosa no es tan grave, porque, como el propio Heidegger ha mostrado en los preliminares metodológicos de la misma obra, aquello que se supone —en nuestro caso, una cierta idea previa de la vida fáctica—

no es *lo* mismo ni se encuentra en el *mismo nivel* epistemológico que al final del proceso hermenéutico. El llamado círculo hermenéutico aparece como problema formalmente insoluble porque se lo contempla con la vista puesta en la exigencia de un inicio absoluto del conocimiento, en el sentido de partir de unos principios que tienen o se les concede plena *validez*. Pero la situación hermenéutica no es un *principio* de legitimidad epistemológica, es ante todo un dato inicial inevitable cuando se sabe que la investigación de la vida fáctica es un momento de ella misma: la investigación parte *fácticamente* de la interpretación que la vida tiene de sí misma y no puede ser de otra manera. El problema de la legitimidad, esto es, el problema metodológico de un acceso adecuado a la «cosa misma», no puede ignorar esta condición fáctica y ha de plantearse, por consiguiente, tras reconocerla como tal condición. Pero *debe* plantearse; contra el abuso intelectual que hace de la inevitabilidad de la situación hermenéutica una coartada para el «todo vale» en filosofía, es menester insistir en que la condición fáctica del conocer filosófico no dispensa de la búsqueda de la validez y de la comprobación. La idea de la *apropiación* de la situación hermenéutica, de que hablaba el texto citado de Heidegger, intenta precisamente dar satisfación a esa búsqueda.

III. LA IDEA DE APROPIACIÓN DE LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA

Pero la relación facticidad-legitimidad no es tan fácil de pensar en el planteamiento hermenéutico. ¿Cómo hay que entender esta *apropiación*? Su misma idea indica justamente el paso de la condición fáctica a la transparencia cognoscitiva —si se quiere, a la explícita comprensión—, y por tanto al control consciente de ella.

Pero la apropiación filosófica, hermenéutica, no puede ser, como sabemos, otra cosa que un momento de la propia facticidad, esto es, un modo de ser, un *Vollzug*, él mismo fáctico. En cuanto posición, o modo de ser, no tiene ninguna superioridad sobre cualquier otra forma de ejercerse la vida fáctica. Pero su característica decisiva es que es el modo de existencia en que la vida fáctica pretende darse a conocer *explícitamente* a sí misma; por eso la filosofía es lo hermenéutico por excelencia, en el sentido original apuntado: es la autotransparencia de la vida. De ahí que Heidegger la vea, muy al modo de Kierkegaard (y de Heráclito), como «el estar despierta la existencia para sí misma» (63, 15).

En la idea de apropiación hay, pues, tres momentos definitorios: uno, que algo está dado, o mejor, pre-dado, por cuanto está ya ahí antes del movimiento comprensivo de explicitación; dos, que el sentido de eso que está dado no es inteligible por su pura donación, por el mero hecho de estar fácticamente ahí; si así fuera, no tendría que ser objeto de una específica apropiación: donación y comprensión serían un mismo acto; tres, que la apropiación es *auto*apropiación: lo que el comprender trata de hacer explícito es algo que, en cierto sentido, forma parte de sí mismo, o al revés, que el comprender forma parte de lo que va a ser comprendido.

De acuerdo con esta estructura, la situación hermenéutica precede al acto filosófico —primer momento—, pero no como algo que le es anterior, como un acontecimiento al que pueda volverse objetivamente, sino como algo que él mismo *es* —tercer momento—, que le es «natural» y que, en este sentido, no constituye su tema u objeto (nóema), sino que integra su propio ser acto (nóesis). Justo por ello no es inmediatamente inteligible, no es transparente para sí mismo —segundo momento— y requiere una explicitación. Nada hay en esta estructura que no repita exactamente el proble-

ma de una fenomenología de la conciencia; la diferencia estriba en que la fenomenología trascendental afronta la situación con la idea de que el acto de reflexión que objetiva las vivencias —la reducción fenomenológica— está libre de prejuicios y no tiene, por así decir, más entidad que el limpio y cristalino mirar su objeto, que, en cuanto puro fenómeno, puro aparecer, comparece íntegramente ante él. Pero si el acto filosófico es fáctico, si es un ejercicio (*Vollzug*) de la propia vida, que, por consiguiente, arrastra la condición situacional de todo comportamiento intencional, pierde el estatuto de privilegio con el que la filosofía suele entenderse a sí misma. Pero con ello no se soluciona, sino que se complica el problema. Veámoslo.

Conocemos ya, por el capítulo anterior, cuáles son las razones fenomenológicas que sustentan el rechazo de Heidegger a la reflexión como modelo del acto filosófico encargado de dar a conocer la vida fáctica a sí misma. La idea de que al comprender filosófico le es constitutiva una situación hermenéutica, implica negar validez última a la distinción entre la vida trascendental de la conciencia y su vida psicológica: la mirada fenomenológica no se sitúa en otro nivel que el de la propia facticidad; por ello Heidegger insiste en que ella no es un acto de una nueva y diferente naturaleza, sino la prolongación de ese movimiento de autocomprensión que siempre está presente en el vivir: filosofía es «autointerpretación de la facticidad»[4]. Pero, aun así, se le atribuye una misión *propia*, la de *explicitar* el sentido de ser de la vida fáctica, lo cual supone lógicamente que la comprensión, que la filosofía proporciona, no se produce en la vida espontánea. Ésta no se explicita a sí misma, no se comprende plenamente; por eso surge la filosofía, que

[4] Cfr. las citas de la nota 15 del capítulo anterior.

aporta algo que en la facticidad inmediatamente vivida no se encuentra. Aunque entre vida fáctica y filosofía no medie la distancia de la ob-jetividad, no por eso hay entre ellas una mera identidad. El lugar de la hermenéutica es, así, harto difícil de precisar —al menos en el inicio del camino interpretativo de la facticidad—: ni se identifica con la interpretación espontánea que la vida inmediata tiene de sí misma, ni se encuentra con ella en la diferencia de la reflexión. Esta peculiar situación, que hace muy problemático el estatuto del conocimiento filosófico, se refleja en todas las fases del proceso hermenéutico y se transmite muy especialmente, como tendremos ocasión de ver, a los conceptos en que ese conocer cristaliza. En cualquier caso, es claro que no puede dejar de representar una superior forma de conciencia, irreductible a la simple vida cotidiana.

El problema *fenomenológico* de la apropiación de la situación hermenéutica no es entonces un momento previo al de la hermenéutica de la vida fáctica, sino que forma ya parte integrante de él. Entre situación hermenéutica y vida fáctica hay una identidad de principio; vacía aún, necesitada de concreción, pero real: la situación hermenéutica es una forma de expresar, respecto del conocimiento, algo de la propia condición ontológica de la facticidad. El círculo de la comprensión no es otra cosa que esta identidad: si en general la situación hermenéutica anticipa ya algo de lo mismo que se quiere conocer, esto es doblemente válido respecto de la empresa de investigar el ser de la vida fáctica; pues el acto fenomenológico, al apropiarse de la situación hermenéutica que le constituye, está ya conociendo algo de su objeto, la facticidad, de la que él es un momento. Esta identidad no va más allá de indicar que «situación hermenéutica» y «vida fáctica» no son dos «cosas» diferentes, sino que ambas se refieren al mismo ente, el ser que somos nosotros mismos (*Dasein*); pero no signifi-

can lo mismo, no se presentan de la misma manera. Si la situación hermenéutica fuera conocida en toda su integridad, tendríamos a la vez un conocimiento pleno de la vida fáctica y al revés. Pero lo que se da con la situación es algo más bien indeterminado, que ha de ser indagado y precisado. De ahí la necesidad de la interpretación que lo explicita.

De esta forma, la apropiación de la situación hermenéutica, al ser ésta un momento integrante de la propia facticidad, no es ya tan sólo un momento metódico —el encargado de liberar la mirada fenomenológica de los prejuicios inconscientes—, *sino una fase de la propia tarea hermenéutica*, que proporciona ya las primeras indicaciones sobre la estructura de la vida fáctica, que dirigen el camino hacia ella, pues el sentido fundamental de esa apropiación es hacerse conscientemente cargo de la orientación previa hacia el objeto que en la situación se encuentra. Ahora bien, ese horizonte previo, precisamente porque no hay un mirar libre de él, nos da con sus indicaciones el único punto de partida posible, es decir, la primera visión, más o menos precisa, sobre lo que queremos investigar: el ser de la vida fáctica.

Pero, como es evidente, *se vuelve a plantear aquí el problema del paso de facticidad a legitimidad:* la situación hermenéutica, fáctica, está, querámoslo o no, determinando nuestro acercamiento cognoscitivo hacia no importa qué objeto (en nuestro caso, estamos viviendo ya en una cierta interpretación de nosotros mismos, del «hombre»); es, por tanto, el inevitable punto de partida; en el supuesto de que la labor de apropiación sea realmente efectiva —esto es, que eleve a la luz los conceptos básicos en los que se articula esa pre-comprensión del objeto—, obtendremos, a la vez, de ella una orientación sobre el objeto. Pero la explicitación de la situación fáctica no garantiza sin más que el inventario de conceptos conseguidos, o dicho de manera más impre-

cisa, la orientación lograda, sea la *adecuada* para afrontar con éxito la empresa de una «hermenéutica de la facticidad» que ofrezca el auténtico ser de ésta. Es perfectamente posible que algunas —o muchas— de las indicaciones que de la situación recibimos sean más bien desorientadoras; piénsese, por ejemplo, en todas esas ideas recibidas que Heidegger suele llamar, un tanto despectivamente, *correctas*, pero que no muestran el sentido originario (la concepción del hombre como «animal racional», la concepción instrumental de la técnica, etc.). Es, pues, evidente que hay que discriminar o seleccionar en la situación hermenéutica la orientación *válida*, la que va a ser un auténtico guía del camino. Heidegger tenía plena conciencia de ello, y en numerosas ocasiones ha insistido en la importancia del horizonte correcto de la investigación: «Todo estriba en que el "objeto" no sea falsificado ya en los primeros inicios (*Ansätze*) de la explicación hermenéutica, de antemano —y esto significa definitivamente—» (63, 29). «De la originariedad y autenticidad del previo tener (*Vorhabe*), en el que el *Dasein* como tal (vida fáctica) está colocado, depende el destino del arranque y de la forma de proseguir la descripción hermenéutica de los fenómenos» (63, 80). La apropiación de la situación hermenéutica no entrega, sin más, resuelto el problema de cuál sea el inicio válido de la hermenéutica de la facticidad. ¿Cómo se resuelve? Intentemos verlo a partir del modo como Heidegger opera realmente.

La mirada fenomenológica, tras la reinterpretación del principio de la exención de prejuicios, se dirige a la tarea de la apropiación de la situación hermenéutica. Con ello trata ante todo de saber «dónde estamos», cúal es la interpretación que *ya* tenemos de nuestra vida fáctica, y que precisamente porque no es explícita dirige nuestra comprensión. Esta labor no consiste en el mero inventariar y ordenar interpretaciones vigentes de la

existencia humana, de manera puramente sociológica e historiográfica; en la idea misma de apropiación hay un momento crítico esencial, que marca su carácter filosófico, y que estriba: 1.º) en no aceptar sin más los conceptos e interpretaciones recibidos, sino en des-construirlos, en recuperar la experiencia original en la que se fraguaron; sólo así hay auténtica apropiación, una comprensión de su sentido pleno; 2.º) en discernirlos e interpretarlos, para obtener una orientación segura, una *Vorhabe* de la vida fáctica que proporcione el inicio válido de la hermenéutica de la facticidad.

IV. APROPIACIÓN Y LECTURA DEL «HOY»

Situación hermenéutica es *prima facie* un concepto epistemológico, relativo a un «mirar», que se plantea la tarea de conocer o comprender algo de manera auténtica. En última instancia, sin embargo, es un concepto ontológico, que se identifica con la vida fáctica misma, pero naturalmente no aparece inmediatamente en esta completa identidad. La hermenéutica de la facticidad comienza haciéndose la pregunta ¿cuál es nuestra situación hermenéutica a partir de la que comprender el ser de la vida fáctica? Y la respuesta a ella no puede estar más que en una «lectura» de nuestra actualidad, de nuestro «hoy», del modo como hoy nos vemos a nostros mismos. La pregunta por la situación hermenéutica remite necesariamente a la «actualidad» histórica del «nosotros» respectivo.

Como es lógico, la actualidad histórica, en cuanto constitutiva de la situación hermenéutica que *somos*, no es un conjunto de acontecimientos más o menos ajenos a nosotros y que sólo afectaran directamente a los «protagonistas de la historia», sino algo que vive en nosotros, un modo de ser que constantemente ejer-

cemos[5]. En cuanto así ejercida, forma lo que Heidegger llama «estar en una cierta interpretación» (*Ausgelegtheit*), vivir a partir de determinadas representaciones, creencias o conceptos, que están incorporados al acto mismo de vivir. «El estar en una interpretación limita de manera fluctuante el ámbito a partir del cual el Dasein mismo plantea preguntas y aspiraciones. Él es lo que da al "aquí" (*da*) en el *Da-sein* fáctico el carácter de un estar orientado, de una determinada limitación en su posible manera de mirar y en su posible horizonte» (63, 32). Tales pre-concepciones son esencialmente públicas, compartidas por toda una cultura, y son la base de esa cotidianidad en que se desarrolla normalmente el vivir individual. La cotidianidad es el modo de ser en que habitualmente estamos, en el que inmediatamente nos encontramos y que, en nuestra época, está esencialmente vertebrado por el ámbito público (*Öffentlichkeit*), por las formas públicas de conciencia; por ello Heidegger lo ve como el modo de existencia específico de nuestra época, como nuestra actualidad realmente vivida.

La apropiación fenomenológica tiene como primera tarea sacar a la luz esas representaciones, lo cual presenta una primera dificultad: puesto que la interpretación en la que estamos no es un objeto que tengamos ante nosotros, algo expresamente experimentado, sino un modo de ser, que no puede ser reflexivamente objetivado, ¿a partir de dónde hay que extraerla?, ¿a qué fenómenos hay que dirigir la vista para hacerse cargo de esa especie de «sustancia histórica» que nos constituye? En principio, la vía que Heidegger sigue es per-

[5] Recojo aquí ciertas ideas desarrolladas más por extenso en *La ontología y las voces de la época*, en F. Duque (ed.), «Heidegger: la voz de tiempos sombríos», Ed. del Serbal, Barcelona, 1991.

fectamente lógica: el vivir fáctico se mueve constantemente en un determinado «saber» de sí, se concibe a sí mismo de una u otra forma; lo cual quiere decir que *habla* de sí mismo más o menos directamente. «Este hablar "de" sí mismo es la manera público-normal como el *Dasein* se toma y se mantiene. Hay en esta charla (*Gerede*) una determinada preconcepción, que el *Dasein* tiene de sí mismo: el directivo "*como qué*", con el que "se" considera» (63, 31). Es, pues, a ese discurso público a donde ha de dirigirse la apropiación. Pero de las múltiples formas que ese discurso adquiere (políticas, religiosas, filosóficas, psicológicas, etc.), ¿cuáles han de ser privilegiadas? ¿cuáles han de ser preferidas? No hay, a mi modo de ver, una respuesta clara a esta cuestión[6]. Nada hay, ni en los principios ni en la práctica hermenéutica de Heidegger, que pueda dar indicaciones precisas sobre ello. El curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* destaca dos «direcciones de interpretación»: la conciencia histórica del presente y la filosofía de la época; pero nada justifica que en ellas se encuentren especialmente realzadas las preconcepciones vigentes; se trata de dos formas de autoconciencia entre otras, que serían igualmente dignas de interpretación[7]. ¿Por qué, por ejemplo, no tomar como base los modelos de vida implícitos en la propaganda publicitaria o lo que las gentes dicen en las encuestas periodísticas o sociológicas? Ciertamente la hermenéutica de la facticidad tiene como meta explicitar el *tipo de ser* de la vida fáctica, para lo cual quizá las categorías filo-

---

[6] Véase para este problema el artículo citado *La ontología...*, pp. 196 ss.

[7] Prueba de ello es que años después, en el curso de 1929-1930, *Die Grundproblme der Metaphysik,* esas dos direcciones dejan el puesto a las ideas de ciertos filósofos de la cultura, como Klages, Scheler, Ziegler, Spengler y Nietzsche.

sóficas brindan más directamente lo que se busca, pero la autointerpretación de la facticidad está igualmente vigente en otras formas de conciencia no consideradas por Heidegger, máxime si se piensa que lo que se tiene a la vista es la vida cotidiana.

V. EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN ORIGINARIA

La apropiación de la situación tiene, como veíamos, que darnos las primeras orientaciones para iniciar un camino seguro de interpretación de la facticidad. Sabemos la importancia decisiva que el «tener previo» del objeto posee. ¿Cómo recibir de la interpretación pública esa orientación previa, esa *Vorhabe* adecuada? Éste es el verdadero problema, la dificultad hermenéutica esencial. Su solo planteamiento, decía, indica que en la interpretación en la que estamos, hay elementos —o quizá toda ella en su conjunto—que son desorientadores para una comprensión auténtica de la facticidad. Esto nos lleva al primer momento crítico al que antes me refería, la des-construcción de la orientación recibida.

1. Desmontaje crítico de la tradición

Sin necesidad de acudir todavía a la temporalidad e historicidad existenciales, en que se funda, en último extremo, la «actualidad» de la vida fáctica, y que, en cuanto categorías filosóficas, conscientes, son resultado y no comienzo del proceso hermenéutico, es fácil comprobar que las representaciones públicas son normalmente el legado de una tradición más o menos larga; nosotros no las hemos creado aquí y ahora, sino que más

bien nos hemos incorporado a ellas. «Los objetos hay que tomarlos como se muestran en sí mismos, es decir, como salen al encuentro de un *determinado dirigir la vista*. El dirigir la vista brota de un estar orientado sobre ellos, de un estar ya familiarizado (?) con el ente. Este estar familiarizado es la mayoría de la veces el precipitado de un haber oído, de un aprender. El «sobre qué» está así presente en una concepción o acuñación tradicional» (63, 74).

El problema estriba en que la tradición no nos trasmite los conceptos con los que afrontamos nuestra realidad con su sentido originario, es decir, con la experiencia —con la situación hermenéutica— de que surgieron; por el contrario, la forma de estar presente lo tradicional es más bien la del uso y aplicación de los conceptos sin comprensión verdadera de su sentido. Esto vale incluso para el filosofar que se pretende radical, que quiere comenzar de modo absoluto (cfr. 24, 31). La tradición impera entonces mediante la aceptación silenciosa, inconsciente y acrítica de lo que transmite, que gobierna así el acto mismo del pensar filosófico. Lo que éste descubre, lo que ante él se muestra, aparece ya comprendido de acuerdo con planteamientos o concepciones heredadas.

Este predominio inadvertido, esta acción oculta de la tradición, es lo que trata justamente de superar la «destrucción», el momento de crítica histórica que Heidegger incorpora al método fenomenológico (cfr. 24, 31). Con él pretende «ganar una auténtica vinculación con la tradición» (20, 187), dado que ciertamente una desvinculación total, un nuevo y absoluto comienzo, es imposible. La superación de la vinculación inauténtica —la presencia inadvertida—, no se logra con la adhesión explícita a corrientes filosóficas del pasado, con la renovación de determinadas tradiciones (*neo*kantismo, *neo*-aristotelismo, etc.). Lo que Heidegger, para ser más pre-

cisos, critica a Husserl es justamente esta caída en la tradición, en el doble sentido de dejarse dar inconscientemente un sentido tradicional de ser y de haber revivido la tradición cartesiana sin calar a fondo en su sentido. El fundamental descubrimiento husserliano de la intencionalidad está encubierto por su inmediata e indiscutida inserción en el campo de la conciencia y de la ob-jetividad. Por ello, el hilo conductor de toda la crítica que Heidegger dirige a Husserl en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* es que ha procedido contra el sentido más genuino de la fenomenología al sacar los caracteres del ser de la conciencia no a partir de la intencionalidad misma, sino de concepciones ontológicas tradicionales en él operantes (20, 178, 147)[8]. La distinción entre el ser como conciencia y el ser como realidad y la presencia objetiva como arquetipo de la referencia intencional son pre-juicios no críticamente considerados por la fenomenología y que hacen aparecer la vida intencional revestida de caracteres que no son genuinos.

Esta argumentación heideggeriana es el modelo típico, repetido en numerosas ocasiones, de consideración encaminada a justificar la necesidad de una crítica histórica en virtud precisamente de razones fenomenológicas. Dicha crítica es ante todo un hacerse cargo del carácter encubridor de esos pre-juicios. Para ello no basta simplemente con saber que están ahí y presentir más o menos oscuramente, a través del puro uso del lenguaje, que no expresan adecuadamente lo que se muestra; es necesario «abrir la historia del encubrimiento» (63, 75), es decir, *apropiarse* de su sentido original reconstruyendo la experiencia en que surgieron. La destrucción es apropiación, y no rechazo, justo porque es

[8] Véase a este respecto el capítulo siguiente.

un ensayo de comprender *genuinamente* los conceptos tradicionales que son nuestra propia situación, nuestro aquí.

¿En qué consiste esta apropiación genuina? De acuerdo con la propia estructura del razonamiento hermenéutico que ha conducido a Heidegger desde la ausencia de punto de vista hasta la idea de apropiación, ésta no puede ser otra cosa que la reconstrucción de la situación hermenéutica respectiva de los conceptos tradicionales operantes. Se trata de verlos en «el *suelo* del que fueron tomados», «de que la pregunta que los articula, es decir, la integridad de la situación experiencial y explicativa de la investigación, de la que estas categorías surgieron, siga siendo viva» (20, 179). Las concepciones heredadas, que son del pasado y a la vez nuestras, vigentes, hay que llevarlas al momento de su originación e intentar verlas a partir del lugar, la dirección y el horizonte de la mirada que las instituyó: es en esa situación donde cobraron realmente la vida que aún pervive, como un residuo, en nosotros. Apropiarse de la situación hermenéutica del pasado vigente es comprender la nuestra. Pero a los efectos de la función crítico-depuradora de la mirada investigadora que Heidegger pretende, lo esencial de la reconstrucción de la situación hermenéutica de un concepto es que ofrece sus *límites*. Es aquí donde se muestra en toda su claridad la *concepción positiva de la finitud* que subyace en el planteamiento hermenéutico: la situación hermenéutica, siempre fáctica y determinada, que hace posible el comprender algo y el elaborar conceptos, marca a la vez los límites de lo así concebido. *Ser y tiempo* expresaba nítidamente este doble aspecto de *un mismo* hecho: «La destrucción no tiene tampoco el sentido *negativo* de sacudirse la tradición ontológica. Debe, al revés, acotarla en sus posibilidades positivas, lo cual significa siempre en sus *límites*, que están fácticamen-

te dados con la respectiva manera de cuestionar y con la delimitación, prefijada por ésta, del posible campo de investigación» (SZ, 22). La apropiación nos da el concepto en situación, nos hace comprender lo que él *puede* concebir y, por tanto, lo que *no* puede. Poder y no poder que tienen, obviamente, un sentido puramente fáctico, no lógico: se trata del campo de sentido al que, de hecho, el concepto ha tratado de dar expresión, y no de un ámbito abstracto de significación, un reino de lo posible, desligado de todo horizonte determinado, al que correspondería una extensión, igualmente abstracta, de individuos.

Este hacerse cargo del límite situacional de los preconceptos del comprender es, a mi modo de ver, el aspecto crítico de la apropiación que sustituye a la exigencia fenomenológica de una total ausencia de prejuicios. Es lo que hace igualmente que la noción de fenómeno —lo que se muestra en sí mismo— se torne una categoría esencialmente crítica, al hacer del camino *previo* a la mostración el momento decisivo: «*Fenómeno* como categoría temática para la actitud de acceso y para la disposición del trato significa constante *preparación del camino*. Esta categoría temática tiene la función de un dirigir crítico-monitorio la mirada retrocediendo por el camino del desmontaje de los encubrimientos críticamente establecidos» (63, 76). El carácter histórico de la crítica diferencia la preparación husserliana del camino de la preparación heideggeriana. Pero sobre este punto hemos de volver.

La apropiación, entendida como desmontaje crítico de la tradición, no deja de plantear problemas, si se la contempla como un momento del método de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Pues ¿cómo hay propiamente que entender esa liberación de la mirada fenomenológica que la apropiación produce? La ausencia de ese desmontaje (*Abbau*) hace que lo que

aparece se tome inmediatamente como la cosa misma, cuando en realidad se muestra encubierta, modificada en su sentido original[9]. *Ser y tiempo* llamaba a este encubrimiento que desfigura el más peligroso de todos, porque es especialmente desorientador (SZ, 36). La deconstrucción ablanda, como dice Heidegger, las capas de sentido endurecidas, que ya no dicen nada, y les restituye su sentido original, las inserta en su suelo y dejan de ser una «tesis» que flota, desarraigada, en el aire.

El resultado liberador puede entonces entenderse de dos formas: 1) la mirada fenomenológica, al hacerse consciente de la situación hermenéutica de ciertas concepciones que ella misma porta, puede ver que no son adecuadas, que no valen para interpretar el sentido que se muestra, o bien, 2) puede comprender a fondo el sentido que aparece, sabiendo *ahora* qué es lo que verdaderamente significa ese sentido que de manera incontrolada, semiconsciente, era interpretado con la clave de esos conceptos tradicionales. La crítica histórica conduce a una situación nueva, pero que fenomenológicamente es diferente en cada uno de los dos casos: en el primero, la transparencia sobre sí mismo lograda descubre un sentido original que se muestra como incapaz de ser entendido con los conceptos que llevamos a él; noéticamente esto supone que la apropiación nos ha situado en la actitud, en el *Vollzug* correspondiente a ese darse genuino; en el segundo, el sentido que aparece es igualmente original, pero no como novedad absoluta, no como algo que escapa a nuestra conceptuación, sino como algo que encaja perfectamente en una fórmula revitalizada, gracias a cuya revitalización el fenómeno aparece ahora plenamente comprendido.

---

[9] «Tomamos un encubrimiento por la cosa misma» (*Man nimmt eine Verdeckung für die Sache selbst*), dice rotundamente Heidegger (GA 63, 75).

Tomemos como ejemplo, para comprender la diferencia, el concepto de persona. *Persona* es una idea que inmediatamente llevamos a nuestra comprensión del ser humano individual y no ha sido desde luego inventada por nosotros; posee una larga historia. Ella vive en nosotros y es el vehículo de nuestra percepción de lo humano: los hombres nos aparecen como personas, *son* personas. Pues bien, tras la apropiación hermenéutica del concepto de persona, podemos ver que la realidad humana, pre-comprendida por ella, tal como se nos muestra, no se deja por entero subsumir en él, o, por el contrario, que el sentido originario de la noción de persona expresa el núcleo genuino del fenómeno humano. Heidegger, a mi modo de ver, da *de facto* una primacía a la primera posibilidad. Su forma habitual de referirse a la tradición ontológica responde, en esta etapa anterior a *Ser y tiempo,* más bien al primer modelo. Los conceptos de esencia, de existencia, de mundo, de tiempo, de cosa, etc, que la tradición ha depositado en nosotros se revelan como obstáculos para la libre mirada a los fenómenos de la existencia humana. Y no simplemente en su figura vacía, obvia, degenerada, sino en su sentido original. La apropiación, por ejemplo, de existencia como *Vorhandenheit* o de tiempo como «sucesión de ahoras» (*Jetztfolge*) no los hace válidos, sino inadecuados para comprender el *Dasein*: la precomprensión de éste que proponen es altamente desorientadora, por ello, la idea de llegar a una «captación de la cosa libre de encubrimientos» (*verdeckungsfreie Sacherfassung,* 63, 75) no significa levantar un velo que cubre, sino apartar lo que no sirve para comprender, lo cual sólo puede llevarlo a cabo de manera efectiva su apropiación.

Pero a la vez esos prejuicios tradicionales —y esto es lo hermenéuticamente esencial— somos nosotros mismos. En un precioso texto del recientemente publi-

cado curso sobre el *Sofista* —de esta misma época, no se olvide— Heidegger ha dignificado extraordinariamente la relación con el pasado: «El pasado, al que que el curso busca acceder, no es algo que quede lejos, separado de nosotros. Sino que nosotros somos este mismo pasado... Justo en lo que ya no vemos, en lo que se ha tornado cotidiano, está actuando algo que una vez fue objeto del más grande esfuerzo espiritual... Comprender la historia no puede querer decir otra cosa que comprendernos a nosotros mismos, no en el sentido de que podamos constatar qué nos pasa, sino de que experimentamos lo que *debemos*. Apropiarse del pasado significa saberse uno mismo en deuda con él» (19, 11). Sería una situación por completo absurda que aquello que constituye nuestro ser cognoscitivo, que nos es dado como horizonte de todo nuestra relación con el mundo, fuera radical y absolutamente desorientador: ¿cómo sabríamos entonces que lo es? Aunque la apropiación del pasado que vive en nosotros rara vez tiene para Heidegger el carácter de la segunda de las dos formas —nunca la apropiación confirma la *buena* orientación de la tradición endurecida—, no por eso está excluido que pueda proporcionar *a modo de indicación*, de señal de un camino, una orientación de sentido que la interpretación ha de seguir. Incluso la concepción tradicional que es rechazada nos remite, a través de algo que está en su propio sentido, al fenómeno originario; piénsese en la interpretación heideggeriana del concepto vulgar de tiempo, o de la concepción aristotélica de la verdad, o de la persona como fin en sí mismo de Kant. Es esta orientación válida el resultado hermenéutico fundamental de la apropiación.

Pero yo no logro entender cómo esta orientación válida, sin duda lo que da sentido a la indagación hermenéutica del pasado, es realmente posible. Pues o bien supone ya la donación originaria del fenómeno al que

apunta y *por eso* aparece como válida, pero entonces es posterior a la donación y por tanto innecesaria, o bien es condición de la donación —es realmente *Vor-habe*— y entonces no se ve cómo podría ser estimada como válida; a no ser que esté actuando en esa percepción de la validez un horizonte de sentido más o menos oscuro, una especie de autocomprensión implícita y auténtica de nuestra facticidad, que nos serviría de guía. Pero la cuestión surge entonces inevitable: ¿está esa misma autocomprensión sometida al desgaste de la tradición o escapa de alguna forma a él? Cualquiera de las dos respuestas posibles es insatisfactoria: si, en cuanto integrada en la situación hermenéutica, es una autocomprensión filtrada por la tradición, está ella misma necesitada de apropiación; si no está integrada en ella, ¿cómo es ello posible?, ¿no reaparecería entonces la idea de un saber de sí que, por muy oscuro que sea, es un puro reflejar lo dado, pura autoconciencia? La *autenticidad* de la orientación previa es, pues, una noción hermenéutica fundamental, pero cuya plena inteligibilidad dista mucho de estar lograda.

2. El logro de la orientación previa

Pero, una vez adquirida la conciencia de estas dificultades, es preciso seguir el camino y ver cómo Heidegger plantea de hecho el logro de la orientación previa. Se trata de interpretar la autocomprensión inmediata que vive en la interpretación pública, y que, como sabemos, tiene carácter histórico. Como ya dije antes, Heidegger recoge —de manera más bien arbitraria— ciertas formas de conciencia culturalmente vivas y busca en ellas los datos más relevantes para extraer la orientación perseguida. Tales formas son básicamente dos: lo que Heidegger llama la conciencia histórica y la filo-

sofía. En ambas, de manera más o menos expresa, es la vida humana quien está siendo objeto de consideración y se trata justamente de ver cómo nuestra existencia histórica está ahí, como qué está siendo concebida. Son las formas culturalmente relevantes en que la vida humana de una época habla de sí misma y ha de ser, por tanto, posible interpretar esta autocomprensión.

La primera hace referencia a la conciencia que una determinada situación histórica tiene de su pasado, pues la forma como una época vive éste «es un signo de cómo el presente está consigo mismo, de cómo, en cuanto *Dasein*, *está* en su "aquí"» (63, 36). Las ciencias históricas del espíritu —la historia— son lógicamente el lugar donde encontrar explícita esa consideración del pasado. La segunda es la filosofía que, de acuerdo con la concepción tradicional, se ocupa del todo del ente, de la totalidad de lo que hay, y lo determina según sus primeros principios. En esa totalidad se encuentra también el ser humano.

La pregunta hermenéuticamente esencial es *¿como qué* está, de antemano, siendo tomada la vida humana? (cfr. 63, 40, 36). Es de extrema importancia comprobar que la clave de la interpretación es, en ambas figuras culturales, la estructura formal de todo comportamiento, la intencionalidad. «Cómo hay que traer a la luz el "*como qué*" es, en ambas direcciones interpretativas, concebido su objeto? A través de un análisis del respectivo *modo de referirse* al objeto. Esta tendencia de la referencia a... recibe al mismo tiempo luz de una aclaración analítica de los modos de ejecución (*Vollzug*) de ese referirse» (63, 51). *Es la correlación nóesis-nóema quien permite a Heidegger extraer de ellas lo que busca*: no una tipología general de formas de vida humana, registradas por las diversas culturas en diversas épocas, o las diferentes formas de concebir al hombre según la variedad de tendencias filosóficas, sino cómo la vida

humana de nuestra época *está efectivamente siendo* en esas figuras culturales. Y si recordamos cómo, en la estructura del comportamiento, era el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) quien determinaba propiamente su modo de ser, hasta el punto de que ambas expresiones, sentido de ejecución y modo o tipo de ser, dicen lo mismo, veremos que es el modo de ejercerse la existencia humana en esas actividades que son la historia y la filosofía lo que nos revela el «como qué» está el *Dasein* comprendiéndose en ellas. No es la filosofía y la historia como formas del «espíritu objetivo» o como «bienes culturales» lo que el análisis de Heidegger obtiene, sino filosofía e historia como modos de existencia, como caminos recorribles por la vida humana *hic et nunc,* y en los cuales se encuentra consigo misma de una determinada manera.

En las ciencias históricas el análisis intencional revela un tipo de comportamiento caracterizado como un «mantener-a-la-vista contemplativo» (*betrachtendes Im-Blick-halten*) (63, 53), que se detiene ante la configuración particular con que se expresa una cultura —su «estilo»—. Esa especial consideración tiene la forma de un comparar y ordenar los estilos de cada cultura, los cuales se ofrecen como algo pasado, que ya ha sido, pero que está objetivamente ahí. Paralelamente, la filosofía[10] aparece como un ordenar un material empírico temporal en unos tipos universales, que él mismo configura en un sistema general de ordenación. Configuración que no es una pintura de algo dado, sino

[10] Bajo la forma cultural «filosofía» me parece claro que el modelo que Heidegger tiene ante los ojos son las diversas corrientes del neokantismo y no un abstracto tipo común a toda filosofía. Esta unilateralidad tiene verosímilmente su fundamento en que se trata de analizar una interpretación pública, vigente en el aquí y el ahora de 1923.

un proceso creador universal. Lo así ordenado tiene naturalmente la forma de lo que se presenta como ob-jeto. El resultado general puede resumirse así: la vida humana se encuentra, en la historia y la filosofía, como un comportamiento cognoscitivo que no está en ninguna parte, pero que está en todas a la vez, que es una especie de *curiosidad* (*Neugier*), traída y conducida por su objeto en el caso de la historia, autosuficiente y absoluta en el caso de la filosofía. Ambas tienen la virtud principal de que en ellas el *Dasein* se comprende objetivamente, se ve, libre de puntos de vista determinados, en su objetivo haber sido (historia) y en su ser siempre así (filosofía)[11].

Es obvio que lo que Heidegger moteja como «curiosidad» —primera aparición terminológica de un concepto esencial de la existencia cotidiana de *Ser y tiempo*—, es básicamente la actitud teorética, el puro estar dirigido cognoscitivamente hacia algo; en cuanto tendencia meramente cognoscitiva, aparece como desarraigada, sin anclaje ontológico determinado, de ahí probablemente el nombre de curiosidad, que indica una falta de suelo, de estancia (cfr. SZ, 173). Pero la actitud teórica fue precisamente caracterizada como el más grave prejuicio para acercarse a la vida fáctica. La concepción de la vida humana que la curiosidad de la existencia filosófica e histórica pro-pone no es la comprensión que la facticidad tiene de sí misma. No puede, pues, sacarse *directamente* de ella la orientación previa buscada. Por el contrario, para interpretar debidamente esa curiosidad, para situarla en su lugar en la vida fáctica se necesita una idea previa de ésta que no es la

[11] Cfr., para una más amplia referencia a la interpretación de historia y filosofía como «formas de existencia», los § 11 y 12 del curso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, cuyo resultado he básicamente resumido.

que suministra la autocomprensión de la conciencia histórica o filosófica.

Hay, pues, a mi modo de ver, un salto claro en el proceso hermenéutico, tal como Heidegger parece entenderlo, entre la apropiación de la situación y la propuesta de la orientación reguladora. La idea de la vida fáctica como *Dasein* (*Leben=Dasein, in und durch Leben «Sein»*, 61, 85)[12], y de éste como «ser en el mundo», no se ve qué relación *epistemológica* guarda con la situación hermenéutica (ontológicamente ya sabemos que ésta es la facticidad misma), es decir, no se comprende bien cómo es extraída de ella. Más bien lo que aparece en esa apropiación es una autocomprensión que justamente *no* es la originaria, lo que, en último término, llevará a Heidegger a la idea existencial de la *caída*, según la cual lo que «inmediata y regularmente» se da es una desfiguración de la facticidad. Pero no adelantemos acontecimientos. Lo que importa ahora es darse cuenta de que la apropiación de la situación hermenéutica, con todo su desmontaje de la tradición, nos revela una comprensión de nosotros mismos que no ofrece garantías de autenticidad como idea previa directriz.

Si en esta argumentación he seguido principalmente el curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, las lecciones de 1921-1922 sobre Aristóteles no son mucho más explícitas. La apropiación de la situación, centrada aquí más en el concepto de filosofía y su realidad universitaria, y menos en la conciencia histórica, conduce a una situación similar: la vida fáctica y sus categorías pasan a ser expuestas de manera asertórica, casi dogmática, sin particular relación con lo ante-

---

[12] «Vida= *Dasein*, "ser" en y mediante la vida». El término *Dasein* (existencia, ser-ahí) es pues un término ontológico para designar el modo de ser específico de la vida fáctica.

rior. El único hilo común que teje las dos partes es la intencionalidad: la filosofía, al igual que en el curso de 1923, es entendida como filosofar y analizado con arreglo a la correlación nóesis-nóema, y la presentación de la vida fáctica registra exactamente la misma impronta intencional. Pues bien, *creo que puede verse en la intencionalidad la auténtica orientación previa que conduce la comprensión de la vida fáctica.*

En este punto me parece más transparente el curso de 1921-1922. En efecto, tras la apropiación de la *Verstehenssituation*, el acercamiento a la idea de vida fáctica se produce a través del uso lingüístico del verbo «vivir», en su doble uso transitivo («vivir su oficio», «vivir su vida», etc.) e intransitivo («vivir retirado», «vivir del cuento», etc.); «vida» es la nominalización de las dos acepciones verbales e indica la ambivalencia del fenómeno del vivir (61, 82), cuya estructura inmediata es precisamente puesta de manifiesto por el esquema intencional: aquello que es vivido —uso transitivo— o aquello de lo que, contra lo que, para lo que se vive —uso intransitivo—, es designado terminológicamnete por Heidegger como *mundo*: «con la categoría fenomenológica "mundo" denominamos a la vez, y esto es importante, *lo que* es vivido, aquello por lo que la vida se sostiene y a lo que la vida se atiene. Si, según esto, la expresión nominal "vida" es entendida en su sentido referencial (*Bezugssin*), en sí rico y múltiple en su referir, entonces el *sentido objetivo* (*Gehaltssinn*) es caracterizado como *mundo*» (61, 86).

Es así cómo el *a priori* de correlación intencional suministra la clave de interpretación de la «vida». Basta mantener firmemente la idea de la multiplicidad de formas que la referencia intencional implica —sin privilegiar la cognoscitiva— y proponer un término noemático universal, el mundo, para que la idea de «ser-en-el-mundo» se abra paso. Pero naturalmente esta

transformación de la intencionalidad —el paso de «conciencia» a «vida fáctica»— no ha sido sugerida sin más por la apropiación de la situación, sino por la intuición prerreflexiva de la vida; esa radical copertenencia de la vida y lo vivido, que el análisis fenomenológico de la vivencia del mundo circundante ponía de manifiesto, está prefilosóficamente formando parte de la comprensión, inmediata y sin desarrollar, que el vivir fáctico de cada uno de nosotros tiene de sí mismo. Pero sólo mediante la intencionalidad se torna *Vorhabe* orientadora. Sólo a partir de ahí, de la pre-comprensión intencional de la facticidad, se puede llevar a cabo una interpretación segura de la vida.

VI. HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA: LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE LA «VIDA FÁCTICA»

Pero la idea de «ser-en-el-mundo» no constituye toda la orientación previa, o mejor dicho, no pone de relieve *toda* la orientación previa. A ella pertenece necesariamente el «como qué» esa totalidad es tomada. En la orientación previa se incluye la indicación para aquello que Heidegger llama «dirección de la mirada», que la investigación filosófica pone en obra. Ésta, en cuanto hemenéuticamente situada, no le es dado mirar de cualquier manera y hacia no importa dónde, sino a aquello que está en el horizonte posible. Pero es que además, en cuanto fenomenológica, la hermenéutica de la facticidad no puede inventar arbitrariamente el punto de vista, sino atenerse a la cosa misma, es decir, dejar que la facticidad le pre-marque el «aspecto» decisivo que ha de ser considerado.

Pues bien, este «aspecto» no puede ser otro que el de «ser»: la vida fáctica es una forma especial de ser,

«ser en el modo de vivir fácticamente». La misma expresión que Heidegger elige para la orientación previa lo está ya indicando *ser*-en-el-mundo. «El objeto de la investigación filosófica es la existencia humana en tanto que interrogada por su carácter de ser» (NB, 3), o bien, «el hombre, en cuanto es captado e interrogado respecto de su "lo que es y cómo es", lo cual constituye su *sentido de ser*» (61, 168)[13]. El carácter de ser constituye el «como qué» (*Vorsicht*) la mirada filosófica va a contemplar los fenómenos de la facticidad; naturalmente esa dirección del mirar, para ser hermenéuticamente válida, *ha de venir marcada por la misma facticidad:* la hermenéutica, decía, es la explicitación de una tendencia de la propia vida. Pues bien esa tendencia es «la de "ser" en el sentido de ejecución de *tener* "*se*"» (61, 171). La vida se ocupa de sí misma, existe en una referencia a sí misma, y la hermenéutica es la explicitación de este ser respecto de sí mismo. Es la idea que en *Ser y tiempo* introducía el concepto formal de *existencia* (*Existenz*): el ser humano es aquel ente al que le va su propio ser, precisamente porque tiene que ser, porque su ser es siempre posibilidad de ser, algo por realizar. El sentido de ser implícito en el «yo soy» no es desligable de esta particular manera de existir. *La orientación al ser le viene a la hermenéutica decidida por la propia estructura de la facticidad,* tal es la idea esencial que guía el pensamiento de Heidegger. El ser en el mundo (*Vorhabe*) entendido como existencia, como aquél ser que tiene que ser (*Vorsicht*), constituye la orien-

[13] Es claro que Heidegger está refiriéndose ya a lo que en el curso de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* llama la *Grundartikulation des Seins*, la copertenencia en el ser de ser-algo y manera de serlo (*Wassein und Weise zu sein*), y que es siempre anticipada por toda forma de comportamiento intencional. Cfr. 24, 100-102.

tación previa que guía la hermenéutica de la vida fáctica.

Ahora bien, es legítimo pensar que esta lectura ontológica de la facticidad no está sin más impuesta por ella misma. Si no se presupone como meta previa —cosa que ya está explícita en *Ser y tiempo*—, la investigación de la cuestión general del ser (*Seinsfrage*), sino que se parte del programa inicial heideggeriano de una fenomenología como ciencia originaria de la vida, la interpretación de ésta en términos ontológicos no tiene por qué ir más allá del inevitable uso de la palabra ser, que hace que, como cualquier otra cosa, comprendamos la vida como *siendo* esto y lo otro, y que por tanto hablemos del «ser» de la vida fáctica, de su esencia o de su existencia. Sería en principio posible analizar el fenómeno «vida fáctica» en los términos del comportamiento intencional que el propio Heidegger ha utilizado (sentido referencial, sentido de ejecución y sentido objetivo), y comprender la referencia que la vida tiene a sí misma como un modo del ejercicio (*Vollzug*) de la propia vida, sin necesidad de introducir constantemente el vocabulario ontológico.

La ontologización de la problemática fenomenológica de la vida fáctica, no es sin embargo, atribuible a circunstancias externas —la creciente dedicación personal de Heidegger a Aristóteles, por ejemplo—, sino al menos a dos caracteres internos de la cuestión misma: primero, que en la autocomprensión prefilosófica que la vida fáctica tiene de sí misma hay inmiscuido un sentido de ser en general que no está explícitamente fijado: la vida se comprende a sí misma como un cierto tipo de ser, como teniendo una cierta «posición» entre la totalidad de las cosas que *son* y esa comprensión de ser está presente en el ocuparse de sí misma. Segundo, la acentuación del carácter de *ser* por la hermenéutica heideggeriana tiene el sentido de mostrar, de acuerdo con

el sentido de la *Umwelterlebnis,* que el *factum* del vivir es un acto de ser y no un acto de conocer. Si mantenemos la dicotomía ser/conocer, la vida fáctica es una forma de ser, no una actividad cognoscitiva que flote en el aire, sin un tipo determinado de ser. Por ello la hermenéutica va a emplear el análisis intencional para aclarar el acto *humano* de ser, o, si se prefiere, la intencionalidad —la copertenencia vida humana-mundo— constituye la forma humana de ser.

CAPÍTULO V

LA PRIMACÍA HERMENÉUTICA DE LA CUESTIÓN DEL SER Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

La problemática de la orientación previa ha terminado mostrando que el ser de la vida fáctica y el ser en general co-comprendido en ella son lo absolutamente supuesto en la empresa de una hermenéutica de la facticidad. La vida como *ser* intencional (ser en el mundo) es el núcleo de la idea directriz sin la que la hermenéutica carecería de la orientación necesaria. Sobre esta base, dado que, como hemos visto, el problema de la orientación es un desarrollo *natural* de la exigencia fenomenológica de originariedad, Heidegger plantea que la tematización de la cuestión del ser, en el doble sentido del ser de la intencionalidad y del ser en general, constituye el cumplimiento pleno del programa fenomenológico de una ciencia originaria. En este sentido, Heidegger se ha esforzado, en los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo,* texto capital a estos efectos, en realizar una crítica completa de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología, a fin de mostrar que ésta, para ser fiel a sí misma, debe preguntarse por el ser de la conciencia y, más allá, por el ser en general. Lo esencial de esta crítica es que aparece como *inmanente, interna*, a la propia fenomenolo-

gía; en consecuencia, el paso de la conciencia al *Dasein* es, temáticamente, tan fenomenológico como, metodológicamente, lo es la transformación de fenomenología en hermenéutica.

Este planteamiento es el núcleo central de toda la argumentación del señalado curso del semestre del verano de 1925, que, como se sabe, representa un primer desarrollo de *Ser y tiempo*. Examinar, por tanto, en qué medida esta definitiva ocupación por la cuestión del ser del tema de la fenomenología responde a una exigencia *interna* al propio orden fenomenológico es una tarea imprescindible de nuestro trabajo.

La estrategia argumentativa de Heidegger se dispone en varias etapas: 1) caracterización de los rasgos ontológicos de la conciencia pura según el único texto de Husserl que Heidegger examina, *Ideen I*; 2) crítica inmanente de ellos, es decir, demostración de que no están tomados a partir del ser mismo de la intencionalidad; 3) prueba de 2) por la esencial inadecuación al ser de la intencionalidad del método de las reducciones; 4) remisión del problema del ser de lo intencional al punto de partida, la «actitud natural», y mostración del carácter no originario de la descripción husserliana de dicha actitud.

I. LOS CARACTERES ONTOLÓGICOS DE LA CONCIENCIA

Heidegger extrae de la «Meditación fenomenológica fundamental» de *Ideen I* el conjunto de caracteres que definen la conciencia como campo temático de la fenomenología. Sin duda lo que centra la atención de Heidegger es que Husserl parece sentar tesis propiamente ontológicas, y no metodológicas, en la medida en que está tratando de definir la *Urregion* «concien-

cia»: la idea de ser está constantemente aplicada a la conciencia, como una forma particular de ser. Pues bien, Heidegger concentra en estos tres rasgos, *ser inmanente*, *ser absoluto*, *ser puro*, toda la meditación husserliana sobre la peculiaridad de la conciencia pura.

El primero de ellos, ser inmanente, es la propiedad que Husserl atribuye a la conciencia a partir de la diferencia entre percepción interna y externa. Mientras en ésta el objeto aparece como esencialmente trascendente a la consistencia propia del acto, como no pudiendo constituir en ningún caso un ingrediente de ella, la percepción interna se caracteriza justamente porque su objeto «pertenece a la propia corriente de las vivencias», formando *«percepción y percepto esencialmente una unidad inmediata, la de una sola* cogitatio *concreta.* El percibir entraña aquí su objeto de tal suerte que sólo es separable de él por abstracción, sólo como *esencialmente dependiente»*... «Esta forma de *«estar encerrado»* (*beschlossen*) como un ingrediente (lo que en rigor sólo es una imagen) es una *característica decisiva de la percepción inmanente y de todo tomar posición fundado en ella»*[1]. Inmanencia designa, pues, interpreta Heidegger «el real estar uno en otro» (*reelles Ineinandersein*), una forma de relación entre dos elementos de la región conciencia (20, 142).

El ser absoluto de la conciencia tiene, según Heidegger, un doble sentido. En primer lugar, «absoluto» designa la peculiaridad propia del modo de darse las vivencias; frente a la percepción externa, en la que el objeto se da siempre escorzado, en perspectiva, y, por tanto nunca íntegra, absolutamente, la percepción interna presenta su objeto de manera plena, mostrándolo en su absoluta concreción. A trascendencia e inmanencia,

[1] *Ideen I*, § 38, p. 86.

señala Husserl, corresponde «una *distinción de principio en los modos de darse algo*»[2] , es decir, el modo absoluto en que se dan las vivencias y el modo relativo, exhibiéndose a través de matices o escorzos, propio de las cosas de la percepción trascendente. «Sostenemos, pues, concluye Husserl, que mientras que a la esencia del darse por medio de apariencias es inherente el que en ninguna se dé la cosa como una apariencia «absoluta» de ella, en lugar de exhibirla por un solo lado, es inherente a la esencia del darse inmanente, el darse en él justo algo absoluto que no puede exhibirse ni matizarse ni escorzarse, en forma alguna, por lados»[3].

Pero en segundo lugar, de esta diferencia en el modo de darse, Husserl extrae una consecuencia más radical: la conciencia es absoluta en el sentido de que su existencia resulta necesaria por el hecho mismo de su darse, a diferencia de la existencia de las cosas, siempre presunta y contingente[4]. En la vivencia inmanente actual, vivencia y objeto no pueden no existir, mientras que en la vivencia de dirección trascendente siempre es posible por principio que el curso ulterior de percepciones fuerce a reconocer la no existencia del objeto. «*Frente a la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis "necesaria"* absolutamente indubitable. *Toda cosa dada "en persona" puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir*: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia»[5]. Esta señalada diferencia muestra la esen-

---

[2] O. c., § 42, p. 96.

[3] O. c., § 44, p. 102.

[4] «*La existencia de las cosas no es nunca requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma», o. c. § 46, p. 108.

[5] Ibídem, pp. 108-109.

cial relatividad de las cosas a la «conciencia de cosa», al acto perceptivo en que aparecen como tales, en tanto que, a la inversa, la conciencia no se muestra en modo alguno relativa a la cosa trascendente, sino que puede «subsistir» en la percepción inmanente. Es lo que ilustra la hipótesis de la «aniquilación del mundo» (*Weltvernichtung*), que deja como residuo la conciencia absoluta. «*Así, pues, ningún ser real en sentido estricto*, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia *es, para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias), *necesario. El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum»[6].

Por último, con la caracterización de la conciencia como pura, como ser puro, quiere Heidegger resaltar que la conciencia, como campo trascendental, no es la conciencia en su concreción individual en un determinado ser vivo, un ser real, sino por el contrario, «separada» de su realidad empírica en el individuo humano, por cuanto la realidad humana es una parte del mundo trascendente, real, como tal no necesaria, sino relativa a la propia conciencia. Para Heidegger tal abstracción supone considerar la conciencia como pura estructura esencial, ocuparse de la esencia «conciencia», de la «intencionalidad», y no del ser que es intencional. La conciencia, así considerada, es interpretada por Heidegger como ser ideal: «puro es este ser porque es determinado como ideal no como real» (20, 146).

---

[6] O. c., § 49, p. 115.

II. LA CRÍTICA INMANENTE Y SU HILO CONDUCTOR ONTOLÓGICO

Los caracteres del ser de la conciencia que acabamos de ver son sometidos por Heidegger a una fuerte crítica, consistente, como indiqué antes, en mostrar su falta de fundamento fenomenológico, su no atenimiento a la cosa misma de que se trata, a saber, el ser de la conciencia. Veamos rápidamente los textos que expresan los momentos más decisivos de esta crítica: *a*) «Inmanencia no es una determinación del ente en sí mismo respecto de su ser, sino una relación de dos entes dentro de la región vivencia o conciencia. Esta relación es caracterizada como *real estar uno en otro*, pero sobre el ser de este estar uno en otro, sobre la realidad (*Reellität*), sobre el ente en total de esta región justamente no se dice nada» (20, 142); *b*) con la idea de ser absoluto en el primer sentido «se trata de la relación de una vivencia como objeto para otra», con ella «se caracteriza una determinada forma de ser objeto de un ente de la región vivencia para otro. De nuevo, no es el ente en sí mismo lo que se convierte en tema, sino el ente en cuanto es posible objeto de la reflexión» (20, 143); «la conciencia significando lo absoluto (en su segunda acepción) quiere decir: primacía de la subjetividad sobre toda objetividad. Esta tercera propiedad —ser absoluto— no es, una vez más, una propiedad que determine el ente mismo en su ser, sino que capta la región conciencia dentro del orden de la constitución y, en ese orden, le atribuye una anterioridad formal respecto de toda objetividad; *c*) «en este carácter ontológico, conciencia pura, se hace máximamente claro que no se trata de los caracteres ontológicos de lo intencional, sino de una determinación ontológica de la intencionalidad, no de una determinación ontológica del ente que tiene la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación onto-

lógica de la estructura misma como en sí desligada». En resumen: «las determinaciones ontológicas no han sido ganadas mirando a lo intencional en su ser mismo, sino, en la medida en que está puesto ante la vista, como *captado, dado, constituyente e ideante*, concebido como esencia» (20, 146).

Ese ver, ante cuya visión la conciencia está puesta, no es un ver cualquiera, sino aquel contemplar que está dirigido por la idea de una ciencia absoluta en el sentido de la gran aspiración cartesiana. Es ella quien guía toda la meditación husserliana sobre el ser de la conciencia. Por ello puede Heidegger concluir: «la elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no ha sido ganada fenomenológicamente en referencia a las cosas mismas*, sino en referencia a una idea tradicional de filosofía» (20, 147).

Como puede apreciarse por la simple lectura de estos textos, el sentido general de la crítica heideggeriana estriba en poner de manifiesto que las determinaciones husserlianas del ser de la conciencia expresan denominaciones extrínsecas, provenientes del modo como la conciencia aparece ante sí misma en la reflexión, no de su «ser mismo». En efecto, el denominador común de esos caracteres ontológicos, si se sigue atentamente el curso de la argumentación de Heidegger, es que están sacados del modo peculiar con que las vivencias se dan en la reflexión. Esto es evidente en el caso de la absolutez en su primer sentido, pero lo es igualmente para las demás: la inmanencia, el no necesitar de nada más que de sí misma para existir y el carácter desligado de lo individual psicológico, son otros tantos modos de expresar el mismo ser absoluto. Sólo a partir de la forma absoluta de darse la conciencia pueden establecerse esos rasgos, que no son más que aspectos diversos de lo mismo. La argumentación de Heidegger es que, en la medida en que se toma la conciencia a partir del modo

de su captación, en tanto que objeto de la reflexión, no se alcanza el ser mismo de ella. La contraposición ser captado o dado/ente en sí mismo domina toda la crítica inmanente del § 11 de los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, sin que se explicite claramente qué significa éste «en sí mismo». He aquí justamente el punto clave, del que depende toda la argumentación, pues Heidegger da por sentado que si se parte del darse de la conciencia, al modo de Husserl, no aparece el ente «conciencia» en sí mismo.

A mi modo de ver, esta contraposición constante induce a confusión y torna fenomenológicamente confuso el discurso heideggeriano, pues, ciertamente, el tenor de buena parte de los textos insinúa una comprensión pre-fenomenológica del ente, como si se tratara de un «en sí» absoluto, fuera de toda correlación intencional, de toda específica forma de aparecer, en la que el «ser mismo» se opone a «ser tal como es captado»[7]. Ahora bien, esto está totalmente excluido. Sabemos que toda la concepción heideggeriana de la intencionalidad hace imposible una comprensión de ese tipo y que, por tanto, la idea de ente equivale a la de cosa misma, es decir, a la cosa en el modo específico de presentarse como «ella misma», correlativo de un comportamiento determinado. Más adelante, al discutir el problema de la realidad del mundo exterior, Heidegger dice claramente que: «el ser del ente no consiste en el afrontar (*begegnen*), pero el afrontamiento del ente es el suelo fenoménico, y el único, en el que el ser del ente puede

---

[7] J.L. Marion, en su interpretación de la «transgresión» heideggeriana de la fenomenología, parece haber sido seducido por un sentido de ser no fenomenológico, al interpretar el movimiento del ente hacia su ser como una «cosa misma», fuera de toda referencia a la correlación intencional. Cfr. *Réduction et donation,* PUF, París, 1989, p. 104).

ser captado. Sólo la interpretación del afrontamiento del ente puede, en general, llegar a hacerse con el ser del ente» (20, 298). Queda, pues, claramente reafirmado el terreno de la intencionalidad —naturalmente, no una intencionalidad teorética— como base de toda comprensión del ente.

Pero justamente entonces es cuando la crítica de Heidegger se muestra más desconcertante: es claro que fenomenológicamente hay pleno derecho a hablar del ser de algo cuando se tiene el objeto en el «cómo de sus determinaciones» y en el el «cómo de sus modos de darse». ¿Qué podría ser el ente en sí mismo sino el objeto *tal como* se presenta en una evidencia que lo muestra como es? Pues bien, si en la reflexión, la conciencia se presenta así, Husserl está perfectamente legitimado para establecer como caracteres ontológicos del ser mismo de la conciencia los rasgos ya conocidos[8]. Se puede discutir si el acto en que se da es realmente una evidencia o si la reflexión que objetiva las vivencias es verdaderamente el modo originario en que éstas aparecen, pero fenomenológicamente no se puede contraponer un ser en sí mismo (¿cuál?) a caracterizaciones surgidas de una evidencia de la cosa de que se trata. En este sentido, Husserl no ha descuidado la «cuestión del ser» de la intencionalidad, sino que la ha respondido siguiendo una clara lógica fenomenológica. Para discutir el ser absoluto de la conciencia no hay que oponer al darse de ésta su ser en sí mismo, sino aducir una experiencia más

[8] En su excelente artículo *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie* [en Pöggeler/Gethmannn-Siefert (ed.) «Heidegger und die praktische Philosophie», Suhrkamp, Frankfurt, 1988], Klaus Held ha expresado terminantemente esta idea: la crítica de Heidegger sería pertinente «si fenomenológicamente tuviera pleno sentido hablar de un ser de la conciencia con independencia de cómo ella está dada a sí misma» (p. 121).

originaria que ese darse reflexivo del que Husserl parte. Sin duda la argumentación de Heidegger apunta a ello, pero no lo hace aún, resultando su crítica, camuflada bajo un lenguaje abruptamente ontológico, poco convincente desde el punto de vista fenomenológico.

III. LAS REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS Y SU INCAPACIDAD ONTOLÓGICA

En la crítica a las reducciones fenomenológicas se encuentra el verdadero punto de discriminación. Sin embargo, también aquí el vocabulario ontológico, en todo momento predominante, no resulta muy esclarecedor.

Heidegger comienza haciendo ver que la reducción fenomenológica, al suspender la tesis de realidad de la actitud natural, prescinde del ser real de las vivencias, de «la realidad de la conciencia dada, en actitud natural, en el hombre fáctico» (20, 150). Tal proceder tiene necesariamente que perder el ser real de la conciencia: «la reducción, según su sentido metódico, como prescindir-de, es esencialmente inadecuada para determinar positivamente el ser de la conciencia. En el sentido de la reducción se escapa de las manos el único terreno en el que se puede preguntar por el ser de lo intencional» (20, 150). Heidegger no ignora, sin embargo, que la pretensión de la reducción es prescindir de la tesis de realidad para poder, precisamente, hacerla aflorar como realidad[9]. Ahora bien, este hacer aparecer la realidad como realidad no parece, para Heidegger, ofrecer el ser de los actos o comportamientos, sino más bien un

[9] Al exponer la epojé, Heidegger había hecho notar que la puesta entre paréntesis tenía la función de «hacer presente el ente respecto de su ser», o. c., 136.

momento incluible en la esencia, en el «qué» de las vivencias[10]. La reducción eidética refuerza esta esencialización del ser: «ella contempla el qué, la estructura de los actos, pero no tematiza su modo de ser, su ser acto como tal» (20, 151). Para precisar más esta idea Heidegger introduce la terminología clásica del par de conceptos *essentia/existentia*, entendiendo por ésta «la respectiva individuación» (*jeweilige Vereinzelung*), que es justamente perdida por la ideación como método destinado a destacar la esencia. Heidegger concluye: «pero si hubiera un ente, *cuyo "qué" consistiera en ser y nada más que en ser*, entonces este contemplar ideativo sería, frente a tal ente, la más fundamental equivocación» (20, 152).

La argumentación heideggeriana contra las reducciones, que apretadísimamente acabo de recoger, aunque es clara en su fondo y pretensión última, resulta otra vez confusa, si nos atenemos a los términos en que es formulada y si buscamos comprender su carácter interno al razonar fenomenológico. De entrada, la contraposición entre esencia/modo de ser (*Was/Weise zu sein*) no resulta muy apropiada para el caso, pues me parece bastante claro que los caracteres ontológicos «inmanencia», «absolutez», etc., no pertenecen a la estructura de los actos (a su esencia intencional o cognoscitiva, según la quinta *Investigación*), sino que son indiferentes a ella: sea cual sea la estructura de los actos, todos, en tanto que se dan en la reflexión como integrando la corriente de conciencia, tienen esos caracteres. Pueden, ¿por qué no?, ser entendidos como caracteres no quidditativos (¿*Weise zu sein*?) que expresan el tipo ontológico del ser-conciencia frente al ser-realidad.

[10] «Mirar sólo al contenido quiere decir: el «qué» verlo como captado, dado, constituido», o.c., 152.

Por otra lado, la idea de existencia tampoco resulta plenamente iluminadora. Ante todo, porque no se sabe en qué sentido preciso se utiliza. La terminología latina parece sugerir que se trata de la interpretación tradicional; pero justamente ese sentido, que Heidegger suele interpretar no en el sentido tomista de *actus essendi*, sino como el puro hecho de que algo se da, está ahí (*Vorhandenheit*), es precisamente inaplicable al ser intencional. La referencia a la individualidad tampoco es terminante, pues la conciencia pura, en el sentido de Husserl, no es una conciencia en general, sino yo mismo, en toda mi concreción personal, con independencia de la problematicidad que tal identidad encierre. Pero, además, como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente al tratar de las «categorías de la vida fáctica», la crítica a la ideación como modo de destacar lo universal es equívoca, pues el estatuto ontológico de dichas categorías es difícil de comprender sin una abstracción ideatoria que haga ver lo formal-estructural en que consisten.

Sólo cuando Heidegger muestra la posibilidad de un ente que sólo consistiera en ser y nada más que ser, aparece un sentido de existencia fáctica («que es y ha de ser»), aquél que forma parte de la precomprensión de la vida, que no es encajable ni asimilable al ser absoluto de la conciencia. Ahora bien, justamente esa facticidad no la ha logrado mostrar Heidegger en ningún momento. La terminología ontológica empleada (ente en sí mismo, esencia, modo de ser, existencia) se ha mostrado totalmente renuente, tanto a descalificar como no fenomenológicas las determinaciones husserlianas de la conciencia pura, cuanto a hacer que comparezca el sentido profundo de esa facticidad en que se encuentra el ser de lo intencional. Y es que, en el fondo, esos conceptos ontológicos, sin su enraizamiento en la correspondiente experiencia ontológica, son puramente for-

males, abstractos, y no pueden, desligados de ella, dar a entender lo que Heidegger pretende. De ahí que el problema esencial no sea, desde el punto de vista de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, un «ser en sí mismo» de la conciencia, sino *la experiencia originaria en que ésta se da, el terreno primario en que la intencionalidad se encuentra consigo misma.*

Las determinaciones ontológicas de la conciencia pura no deben discutirse abstractamente, sino fenomenológicamente, y esto significa mostrando que el terreno del que se han tomado no es el originario y llevando, por tanto, la intencionalidad de la conciencia a su verdadero modo originario de estar dada (*ursprüngliche Gegebenheit*). Originariedad y ser están radicalmente unidos y Heidegger bien lo había visto desde los inicios de su programa de una fenomenología como ciencia originaria, que siempre desvinculó del paradigama cartesiano. Justamente esta primacía de la originariedad sobre la indubitabilidad define la intuición hermenéutica frente a la evidencia «apodíctica y en sí primera» que Husserl buscaba.

IV. LA RAÍZ DE LA DISCREPANCIA: EL ORIGINARIO MODO DE DARSE EL SER DE LA INTENCIONALIDAD

Que el verdadero punto fenomenológico de discusión está en la originariedad del modo de darse la conciencia a sí misma y no en un «modo de ser» todavía abstracto e impreciso, se muestra en la consecuencia que Heidegger extrae del examen de las reducciones: «Si lo intencional debe ser interrogado por su modo de ser, tiene entonces el ente que es intencional que estar originariamente dado, es decir, experimentado en su modo de ser» (20, 152). Éste es justamente el proble-

ma, el de la experiencia originaria de la conciencia para sí misma, el de aquella forma de experiencia en la que la conciencia se muestre como lo que realmente *es*.

Pero entonces se ve con toda claridad que el verdadero sentido de la crítica heideggeriana a la reducción fenomenológica se encuentra en el rechazo de la reflexión como el prototipo de la «posición teorética», que vimos en el Capítulo III. Es la «ilusión fenomenológica fundamental» que opera en ella lo que Heidegger tiene realmente que reprochar a la reducción fenomenológico-trascendental y no un descuido de la cuestión del ser, abstractamente entendida. No es por eso de extrañar que la crítica de dicha reducción nos remita al momento del que la epojé parte, a la actitud natural. En ésta ha de encontrarse el modo primario, original en que la vida fáctica sabe de sí, en que la «conciencia» es vivida en su inmediata concreción, donde, por tanto, la consistencia misma de su ser es experimentada: «¿no radica, se pregunta Heidegger, la relación ontológica originaria con lo intencional en el punto de partida de las reducciones?» (20, 152).

Pues bien, éste es el punto decisivo que separa la hermenéutica de la facticidad de la fenomenología trascendental: la concepción de la actitud natural. Por lo que dijimos en el mencionado Capítulo III, sabemos que dos son las objeciones básicas que Heidegger pone a la descripción husserliana de la actitud natural: en primer lugar, su carácter *naturalista*; en segundo lugar, que sea realmente una *actitud*, una *posición*.

Respecto de lo primero, la interpretación de Heidegger es tajante: la reducción, en la medida en que prescinde del ser real, tiene una cierta comprensión de él. Esto vale sin duda también para los propios actos intencionales, cuya realidad es vivida. ¿En qué consiste esa comprensión?: «presumiblemente el tipo de ser (la realidad) de lo intencional es co-experimentada como algo psíquico».

Entonces, «¿ qué ser se le atribuye?»: «el de los acontecimientos reales del mundo (*realen Weltvorkommnissen*)» (20, 153). Ahora bien, que esa forma de realidad sea la que está implícita en el saber originario, pre-reflexivo de la vida humana, es, como ya sabemos, lo propiamente discutible. Retóricamente Heidegger pregunta: «¿ es la manera natural de mirar, para el modo natural de experiencia del hombre respecto de sí mismo y de los otros, experimentarse como ζῷον, como ser vivo, en este amplio sentido de objeto natural, que acaece en el mundo? ¿Se experimenta el hombre, en su modo natural de experiencia —dicho sea brevemente—, de manera zoológica? ¿Es esta actitud una *actitud natural*, o no es más bien una *actitud naturalista?»* (20, 155). La ilusión fenomenológica, con la subrepticia introducción de una posición objetivante en la realidad vivida, es la responsable de esta naturalización de la vida espontánea.

Heideggeer no ignora, sin embargo, que esta posición, expresada así, sin más matices, no representa todo el pensamiento de Husserl acerca del tipo de ser de la subjetividad psíquica humana. Ahí está, por ejemplo, la «tendencia hacia una psicología personalista» y los esfuerzos de Husserl para explicar la constitución de la realidad personal humana[11], que él bien conoce, de ahí que dedique dos apartados de su discurso a ocuparse

[11] En el citado texto de los *Prolegomena,* Heidegger basa su exposición crítica a la concepción husserliana de la personalidad humana en el artículo de *Logos*, *La filosofía como ciencia estricta* y en el manuscrito del segundo tomo de *Ideen,* que, según manifista, Husserl le había remitido. Dice igualmente tener noticia de que a partir de 1914 Husserl ha elaborado diversos esbozos de una «psicología personalista», ya manejados por sus discípulos, pero no publicados, de un curso sobre «naturaleza y espíritu» y del curso «que está dando en este semestre, que se concentra exclusivamente en una fenomenología del espíritu bajo el título de una «psicología fenomenológica». Por todo ello Heidegger reconoce que esta cuestión está, en el

específicamente de ella. Sin embargo, su indagación en este nuevo campo no añade, a mi juicio, nada sustancialmente nuevo: la posición crítica de Heidegger está ya decidida desde el radical alejamiento de la reflexión y de la actitud teórica, que, a su entender, perviven íntegramente en la «psicología personalista».

En efecto, Heidegger reconoce que la consideración del yo, a partir de la experiencia interna, ofrece una perspectiva de mí mismo, como sujeto de mis *cogitationes,* que «en cierto sentido es *muy natural, pero no naturalista*» ((20, 169), justamente porque la realidad de las vivencias se muestra como el contrapunto de la naturaleza, como lo absolutamente no natural. Pero, sin embargo, por mucho que se destaque su peculiaridad, desde el punto de vista *ontológico* no se experimenta nada nuevo, pues el tipo de consideración que conduce la meditación husserliana es el mismo que el que llevó a las determinaciones de la conciencia pura. Lo cual se muestra en que el modo de acceso a la persona sigue siendo «la reflexión inmanente (*inspectio sui*) sobre las vivencias, de la que se deriva la tesis del darse absoluto y similares» (20, 171). Por otro lado, no hay que olvidar que de lo que se trata es de la constitución de la región «mundo espiritual» —es decir, de una objetividad o realidad determinada—, a partir de la conciencia constituyente delineada en el primer tomo de *Ideen*, lo cual fija la personalidad en los límetes de la objetivación. Por último, añade la perspectiva crítica heideggeriana, la determinación del hombre como persona se desenvuelve en el ámbito tradicional definido por el clásico *homo animal rationale*. Esta dependencia se patentiza en el hecho de que el ser de la persona sigue con-

---

pensamiento de Husserl, en plena elaboración y que «sobre el contenido del estado actual de sus investigaciones no estoy suficientemente orientado» (20, 167).

cibiéndose como la interrelación de diversos estratos (cuerpo, alma, espíritu), cuya unidad intrínseca es justamente el problema.

La posición personalista de Husserl —es el sentido final de la crítica de Heidegger— no logra experimentar el *ser* personal a partir de una experiencia originaria de su modo de ser, sino manteniéndose en la reflexión objetivante, cuyo correlato no puede dejar de ser un «objeto real, es decir, que finalmente se trata siempre y sólo del ser como objetividad, en el sentido del ser objeto para una contemplación (*Betrachtung*)» (20, 173). Con ello la realidad humana escapa a una pura y simple naturalización, pero no deja de ser «una realidad mundanal (*Weltrealität*), que se constituye como trascendencia en la conciencia absoluta» (ibídem). Si la actitud natural entregaba, en la descripción husserliana, una realidad humana naturalizada, la psicología fenomenológica no supera ontológicamente la objetivación. Para Husserl, indica Heidegger, *ser*, incluido el ser psíquico-personal, «no es otra cosa que ser verdadero, *objetividad, (ser) verdadero para un conocer teorético, científico*» (20, 165). La facticidad de la vida, el modo propio de acontecer que ella tiene no puede ser reconocido ni experienciado en esa actitud objetiva.

Por ello, en lo que se refiere al segundo aspecto antes señalado, nada nuevo hay que añadir a lo ya indicado con motivo del análisis de las objeciones de Heidegger a la reflexión: la verdadera actitud natural, aquélla en la que vivimos antes de toda reflexión y que precede siempre a toda consideración filosófica o teórica, no es justamente una actitud, porque no es algo que se tome o se adopte, sino algo en lo que siempre ya se está. La actitud natural descrita por Husserl es una ficción. «Una tal forma de comportamiento y de experiencia se designa a sí misma con razón como *actitud*, por cuanto sólo puede (tiene que) ser ganada a partir del comportamiento natu-

ral, del modo natural de experiencia, en tanto que, en cierta medida, es necesario primero introducirse en esa manera de mirar para poder experimentarla así. El modo natural de experiencia del hombre no puede, por el contrario, ser designado como actitud» (20, 156). Explícitamente aparece aquí otra vez el *quid pro quo* de la ilusión fenomenológica; ella es la razón última de que la vida fáctica pueda aparecer como una actitud y no como la facticidad irrebasable que es.

La contraposición vida fáctica/ser objeto, correlativa de experiencia originaria/experiencia objetiva, domina completamente la crítica «interna» de Heidegger a la concepción husserliana del «tema» de la fenomenología. Desde ella puede entenderse por qué Heidegger parecía considerar los caracteres de la conciencia pura como correspondiendo más bien a la estructura, a la esencia de los actos, y no a su modo de ser, cosa en sí difícilmente sostenible. La razón estriba en que, a partir de la intuición prerreflexiva de la vida, Heidegger está entendiendo por el «ser» de la facticidad el ejercicio, la ejecución, del propio vivir, que se ejerce siempre en diversos modos (los actos de la vida, las «vivencias» son modos de su ejercicio), los cuales sólo son tales en la ejecución misma, *in actu exercito.* Si se adopta ante ese ejercicio una posición teorética, como Heidegger cree que es de la esencia de la fenomenología reflexiva, los «modos de ser-ejercer» pasan a ser un momento del objeto, del contenido noemático, y, en esa misma medida, constituyen un «qué», el cual aunque no reductible a la esencia estricta de los actos, es objetivamente determinable. Pero un modo de ser noemático es una ficción de ser, un ser que no está siendo. Como por otra parte el ejercicio *originario* del vivir no es nunca teorético, mientras que, para Heidegger, el *vollziehen* de la conciencia pura, aquel cuyo ejercicio está siempre supuesto, es siempre un *betrachten*, un contemplar

o considerar, no es de extrañar que Heidegger repita una y otra vez que el «ser» de lo intencional no es nunca experimentado tal como es.

CAPÍTULO VI

LA EXPLICITACIÓN CATEGORIAL DE LA FACTICIDAD

Obtenida la orientación previa directriz, la tarea hermenéutica inmediata es la «lectura» de los fenómenos de la vida fáctica elegidos como determinantes para la comprensión de su ser. Tal lectura o interpretación es fenomenológica y esto quiere decir, como ya sabemos, que la clave interpretativa y la posterior exposición del sentido no son arbitrarios o hipotéticos, sino propuestos por aquello mismo que va a ser leído, la facticidad. Hemos comprobado la problematicidad que esto encierra respecto de la orientación previa. Se trata ahora de ver cómo se lleva a cabo y qué carácter conceptual y metodológico tiene el segundo momento.

La primera cuestión importante es decidir el terreno fenomenológico, el campo de experiencia en que se dan los fenómenos que van a ser interpretados. Heidegger muestra que ese terreno sólo puede ser el del *inmediato* darse la vida fáctica a sí misma, el modo como, antes de toda reflexión explícita sobre sí, se encuentra consigo misma. Esa inmediatez, que es una exigencia fenomenológica —atenerse a lo vivido tal como es vivido—, se concreta para Heidegger en lo que llama la *cotidianidad*, el modo de ser habitual en que se desarrolla la existencia humana. Ella constituye el campo en que la vida humana está «de entrada y por lo general» (*zunächst und zumeist*). En ese vivir cotidiano, habitual,

hay siempre una comprensión, una cierta conciencia del hecho del propio vivir: la vida, viviendo, «sabe» de ella. Ese encuentro cotidiano de la vida consigo misma es un tomar noticia de sí que no tiene el carácter de una explícita autoconciencia. La diferencia esencial que existe entre la inmediatez como cotidianidad y el darse de las vivencias en las *Investigaciones lógicas* es que éste es la experiencia reflexiva que la vida psíquica tiene de sí misma, mientras que cotidianidad es un terreno global, no primordialmente psíquico, en que se desarrolla la entera vida humana. La idea misma de «cotidianidad» —«lo de todos los días»—, está indicando su carácter histórico y social: es el ámbito de ese «estar en una interpretación» que determina la manera como la vida humana ve *inmediatamente* su mundo y a sí misma. Frente a reflexión y vivencia como realidad psíquica, cotidianidad implica comprensión pre-reflexiva y existencia pública e históricamente mediada. Esta cotidianidad es la verdadera inmediatez y a ella hay que acudir[1].

I. CUMPLIMIENTO INTUITIVO Y ACTO HERMENÉUTICO

¿Qué ha de hacer la hermenéutica fenomenológica de la facticidad con los fenómenos de la cotidianidad? Obviamente interpretarlos con la vista puesta en el «ser» de la vida fáctica, es decir, con la previa idea (*Vorsicht*) de ver en ellos lo que constituye su «ser». Ahora bien, en tanto que fenomenológica, esta interpretación ha de

[1] Del concepto de cotidianidad como terreno fenoménico me he ocupado más extensamente en *Heidegger y la crisis de la época moderna,* Cincel, Madrid, 1987 y de su carácter histórico en *La ontología y las voces de la época*, en F. Duque (ed.), «Heidegger. La voz de tiempos sombríos, Ed. del Serbal, Barcelona, 1991.

tener el carácter de una comprensión del sentido *de* esos mismos fenómenos, de algo, por tanto, que se da a partir de ellos mismos, y ser a la vez una comprensión *comprobada*, que se sabe verdadera, esto es, que expone el sentido originario de lo interpretado.

Mientras que en *Ser y tiempo* la caracterización metodológica de este proceso se encuentra eludida, amortiguada (tan sólo se habla de que la orientación previa recibe mediante la investigación subsiguiente una «concreción estructural» (SZ, 52) o que «ha perdido su vaciedad de primer trazado general» (SZ, 180), el curso de 1923 es mucho más explícito y sitúa inequívocamente el desarrollo analítico de la idea de ser-en-el-mundo en la vía fenomenológica: «Orientando la mirada hacia el *Dasein* respectivo en su cotidianidad normal hay que comprobar intuitivamente (*anschaulich ausweisen*) la indicación formal de la orientación previa (*Vorhabe*) "vida fáctica (*Dasein*) significa: ser en un mundo"» (63, 85). «La orientación previa tiene que hacerse comprender bien y apropiarse de tal forma que la vacía comprensibilidad de la indicación formal se plenifique (*erfüllt*) mirando a las fuentes concretas de la intuición» (63, 80); la respuesta a la pregunta por el significado de mundo como lugar del ser-en «pasa por diversas *estaciones de presentificación intuitiva*» (63, 86).

El modo como Heidegger entiende la explicitación hermenéutica de la orientación previa tiene una clara resonancia fenomenológica; es más, es expresión casi literal del modo como las *Investigaciones lógicas* entienden el conocimiento *sensu stricto*: la evidencia, la plenificación intuitiva de una significación vacía por una intuición que ofrece la cosa misma correspondiente. El modelo cognoscitivo de la evidencia parece, pues, ser lo que Heidegger tiene a la vista cuando quiere comprender cómo se concreta y compueba la estructura directriz de la investigación. Ésta es la cuestión central que

debemos ahora examinar: ¿puede entenderse el proceso hermenéutico como un traer a la evidencia la orientación conductora de la interpretación?

La sola reflexión sobre la tarea que la explicitación hermenéutica tiene que cumplir basta para poner en duda la pura y simple aplicación a ella de la idea de plenificación intuitiva. La idea de «ser-en-el-mundo» es, ciertamente, una idea vacía, de sentido muy impreciso y extremadamente general; por ello puede querer decir muchas cosas diferentes; la primera labor de la hermenéutica de la facticidad ha de ser, por tanto, precisar su sentido, esto es, llenarla de un contenido que concrete el sentido demasiado vacío y genérico. Eso sólo puede hacerse mediante otros conceptos que presenten estructuras en las que se pongan de manifiesto formas concretas de ser en el mundo. Dichos conceptos, como es obvio, no pueden ser construidos artificial o hipotéticamente, sino extraídos de los fenómenos de la facticidad. Pero esa extracción no es un rendimiento logrado por un acto intencional neutro, que, al modo de la reflexión trascendental, represente la «absoluta ausencia de prejuicios»[2], sino por un acto que interpreta los fenómenos a la luz del sentido de ser que lleva ya consigo. La extracción de las categorías en que se despliega la orientación previa es un acto hermenéutico porque el sentido de los fenómenos no viene impuesto por su simple presencia; está, por el contrario, abierto y puede ser comprendido de formas diversas; es preciso por tanto leerlos con arreglo a una cierta clave. La idea de un puro darse intuitivo, tal que el mero estar presente algo suponga sin más la captación de su sentido, es incompatible con el acto hermenéutico.

Pero es un error pensar que con ello desaparece enteramente la idea de una intuitivación de los conceptos

---

[2] *Cartesianische Meditationen*, § 15, p. 74.

hermenéuticos. Si éstos no se «vieran» en la facticidad misma, serían gratuitas invenciones. La anticipación de sentido que la orientación previa supone («ser» como «tener que ser») no impone ni conforma el fenómeno. La representación del trascendentalismo kantiano, que sobre el pensamiento opera con una fuerza irresistible, no deja ver lo que el acto hermenéutico es. La orientación previa —en el supuesto de que sea auténtica—, lejos de conformar el fenómeno, hace que la nóesis a él dirigida sea la justa, la adecuada a *su* sentido. Supone el logro de la situación en que los comportamientos de la vida fáctica se dejan ver como son. Éste es el único sentido posible de evidencia fenomenológica, cuando no hay un acto privilegiado de reflexión: el aparecer algo *como* siendo ello mismo, tras la preparación adecuada de la situación de donación. «*Fenómeno* como categoría temática de la actitud de acceso y disposición del trato significa constante *preparación del camino*» (63, p. 76). Pero tras dicha preparación los fenómenos se dan con un sentido que les es propio. Los conceptos que llenan la orientación son así extraídos del sentido de los fenómenos y no son pura especulación. No olvidemos que la hermenéutica fenomenológica, filosófica, de la facticidad es un darse a conocer ésta a sí misma *como* ella es.

Esta particular naturaleza del acto hermenéutico (que Heidegger mostrará —es bien sabido— como una reproducción en el plano filosófico de la estructura ontológica de la comprensión), que implica siempre la unión de anticipación y donación, explica, aunque no íntegramente[3], el cambio de tono sobre la idea de evidencia que se percibe claramente a partir del curso sobre

[3] Sólo a partir de la estructural tendencia al ocultamiento de sí misma que la vida lleva en sí, que trataremos en el próximo capítulo, se entiende totalmente esta especie de distanciamiento de la evidencia.

Aristóteles de 1921-1922 y que se acentúa en el de 1923. Si se compara con la valoración positiva que del principio de todos los principios hacía el curso de 1919, el distanciamiento posterior es notorio. La evidencia aparece ahora como una «simple captación» (*schlichte Aufname*) y «lo que se muestra simplemente en sí mismo, no ha de ser necesariamente la cosa misma» (63, 75). Es una especie de creencia ingenua en que las cosas se dan originariamente a no importa qué forma de mirar. Esa ingenuidad, esa «creencia en la evidencia» (*Evidenzglaube*), es altamente peligrosa (63, 46), por cuanto parece dispensar de toda apropiación y logro de la situación necesaria para la comprensión del sentido de lo que aparece. «Querer transportar a la hermenéutica un ideal de evidencia y además tan exagerado como el de la "intuición de esencias" sería un desconocimiento de lo que ella puede y le es permitido» (63, 16).

El tono crítico de estas palabras presenta ciertamente una especie de rechazo de la evidencia, pero de la evidencia como una captación inmediata del sentido de lo que aparece, simplemente porque está ahí delante, inmediatamente dado. Lo que se critica es la abstracción de la evidencia, el entenderla como un acto autónomo, puntual y absoluto, pero no toda posibilidad de un aparecer originario. Lo que se está cuestionando es el modelo de la captación visual de lo ahí presente que yace en la idea de *intuición* originaria. Creo que esto se entiende mejor si examinamos el estatuto y origen de las categorías o conceptos «existenciales» en que se despliega la idea de ser-en-el-mundo.

II. LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA FÁCTICA COMO «INDICACIONES FORMALES»

En los textos con que abríamos la cuestión del proceso hermenéutico de comprobación aparece siempre la expresión «indicación formal» (*formale Anzeige*) calificando la orientación previa. Que ésta, como todos los conceptos hermenéuticos en que se expresan las estructuras de la vida fáctica (los «existenciales» de *Ser y tiempo*) han de ser entendidos como indicaciones formales, es una idea constantemente repetida en todos los escritos que se mueven en la óptica de esa obra capital. Prácticamente todos los cursos de los años veinte, las *Anmerkungen* a la Psicología de Jaspers, el *Natorp-Bericht*, así como el curso de 1929-1930 *Grundbegriffe der Metaphysik*, emplean repetidas veces la expresión. Es especialmente en el curso sobre Aristóteles de 1921-1922 y en el § 70 del mencionado curso de 1929-1930 donde se encuentra una relativa explicitación, desgraciadamente insuficiente, de lo que «indicación formal» significa. La reciente publicación (otoño de 1993) del curso de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos* (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*) tampoco aporta ninguna aclaración nueva. Otto Pöggeler explica[4] que es en el curso del semestre de invierno de 1920-1921 *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Einführung in die Phänomenologie

[4] Cfr. sus artículos *Heideggers logische Untersuchungen*, en Forum Für Philosophie (ed.), «Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten», Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 75-100 y *Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation*, en Margot Fleischer (ed.), *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990

der Religion)[5], donde Heidegger más explícitamente se ocupó de esta cuestión. Mientras no nos sea accesible tenemos que atenernos a los dos cursos mencionados. En ellos, Heidegger expone el estatuto de «indicación formal» como el propio de toda explicación filosófica en general: todos los conceptos elaborados por el pensamiento filosófico son indicaciones formales. Obviamente hay que suponer que no se trata de toda forma posible de hacer filosofía, sino de la filosofía entendida como hermenéutica de la facticidad.

Para hacernos cargo del carácter de indicación formal, han de examinarse las siguientes cuestiones: 1) qué significa «formal»; 2) a qué remite la indicación, o, lo que es lo mismo, cómo se procede a su *Erfüllung*, a su intuitivación.

1. El sentido de «formal»

Formal, dicho de un concepto, expresa ciertamente una mayor o menor ausencia de contenido, una cierta «vaciedad». Pero la vaciedad de lo formal no es la pretensión general de cumplimiento que, en el esquema husserliano, toda significación tiene en cuanto mera mención (*Meinung*). Desde este punto de vista, como se ve en la quinta y sexta *Investigaciones lógicas*, tanto los nombres propios, como los conceptos genéricos, los formales, los enunciados, etc., son vacíos. Formal es un *plus* de vaciedad, si se me permite la metafórica expresión, en la significación misma: el concepto específico «rojo» no es formalmente vacío, aunque sea universal, por el contrario, tiene una determinación de la que care-

[5] Publicado en el tomo 60 de la Gesamtausgabe, *Phänomenologie des religiösen Lebens,* en 1995, con posterioridad a la terminación de este trabajo.

ce lo formal. Pöggeler ha señalado en los mencionados artículos que Heidegger intentó inspirarse en la distinción husserliana entre formalización y generalización del § 13 de *Ideen* para llevar a cabo la precisión necesaria sobre la idea de indicación formal. Pero no añade nada, pese a conocer el inédito de Heidegger antes mencionado, que pueda hacer mínimamente comprensible en qué pueda consistir en concreto esa inspiración. Sin embargo, creo que la distinción husserliana puede ser útil para comprender el pensamiento de Heidegger en un primer paso, en lo que se refiere a, digamos, el puro tipo lógico de las indicaciones formales, pero no para comprender su carácter propiamente hermenéutico.

Husserl distinguía claramente, de manera precisa, entre las «relaciones de especialización y generalización (*Generalisierung*)» y «las relaciones, esencialmente heterogéneas, de la "generalización" (*Verallgemeinerung*) de lo dotado de un contenido material (*Sachhaltig*) en lo formal lógico puro o, a la inversa, de la donación de un contenido material a algo lógicamente formal», algo que en el fondo estaba ya expresado por Aristóteles cuando señalaba que el ente (y lo uno y el bien) no es un género. «Con arreglo a esto, continúa Husserl, no debe confundirse la subordinación de una esencia a la universalidad formal de una esencia lógico-pura con la subordinación de una esencia a sus géneros esenciales superiores. Así, está, por ejemplo, la esencia triángulo subordinada al sumo género figura espacial, la esencia rojo al sumo género cualidad sensible. Por otra parte, está rojo, triángulo y están todas las esencias, tanto homogéneas como heterogéneas, subordinadas al término categorial «esencia», que no tiene en modo alguno el carácter de un género esencial por respecto a ninguna de ellas»[6].

[6] *Ideen, I,* § 13, p. 32.

Frente a los conceptos que expresan los rasgos fundamentales de una región determinada de ser (ontología regional), como la naturaleza, el espacio, el psiquismo, el hombre, etc. —conceptos que Husserl entiende como categorías materiales—, los conceptos que se refieren a la «esencia formal objeto en general», —las categorías formales que constituyen la *ontología formal*—, presentan rasgos lógicos completamente diferentes. Si bien tanto las unas como las otras pueden ordenarse en géneros y especies (es decir, también las categorías formales pueden *entre sí* tener relaciones de mayor o menor generalidad), la relación entre una categoría formal y las categorías materiales que caen bajo ella no tiene la forma de la subordinación género-especie: ascendiendo por el árbol de Porfirio no se llega a una categoría formal, sino a un género supremo «dotado de contenido material», como dice Husserl. El género, decía Aristóteles, no se predica de las diferencias, y el ente sí. Del mismo modo la noción de objeto, la noción de «esencia», de pluralidad, de relación, etc., se predican directamente, sin la articulación de géneros y especies, de todos y cada uno de los elementos del árbol de Porfirio. Mientras el género animal no puede predicarse de la diferencia racional, tanto el uno como la otra son «algo», son «uno», tienen una esencia, etc. Una categoría formal es aplicable directamente a los elementos de su ámbito posible, sin consideración de las diferencias género-especie-individuo. Lo formal de las categorías formales no es, pues, un momento integrante de *lo que* una cosa es, algo de su naturaleza, de su «qué»; lo formal no reside en la cosa, no está en ella, en el sentido en que decimos por ejemplo que el color blanco está en el hombre de raza blanca o la superficie espacial en una mesa.

Pues bien, las «indicaciones formales» hermenéuticas guardan un cierto parentesco con la idea de catego-

ría formal. Pero, creo yo, exclusivamente en lo que se refiere a su diferencia radical con los conceptos que tematizan el «contenido material» de algo. Nada conservan de la pretensión husserliana de constituir una ontología formal, puramente analítica, una *mathesis pura*. Un críptico texto del curso sobre Aristóteles mencionado sirve para situarnos ante lo específico de la posición heideggeriana: «Para captar completamente el sentido (de una indicación formal), se necesita una interpretación radical de lo "formal" mismo: sentido existencial (*existenziell*) de lo formal. Lo opuesto no es "material", lo contingente material (*stofflich*). Formal no es tampoco igual a eidético; su empleo en la interpretación de lo universal general es problemático en la fenomenología. "Formal" da la "índole de inicio" del llevar a cabo la realización del cumplimiento originario de lo indicado (*«Formal» gibt den Ansatzcharakter des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten*)» (61, 33).

El «sentido existencial de lo formal»[7], ésta es la clave del asunto. Si tenemos en cuenta que la hermenéutica parte de una orientación previa de la que forma parte un sentido determinado del ser de la vida fáctica («haber de ser», *Existenz*), se puede tener un primer elemento de comprensión de lo formal hermenéutico.

El ser en el mundo es una forma de acontecer que no se deja expresar con la idea de existencia neutra del cuantificador existencial; el *Dasein* no acontece sin más sino que su acontecer está radicalmente *modalizado* por el *factum* de que ese acontecer es un tener que ser, un

[7] Hay que tener en cuenta que en este curso no se ha alcanzado aún la distición entre lo óntico-existencial (*existenziell*) y lo óntológico-existencial (*existenzial*), con lo que sentido existencial (*existenziell*) hace referencia al ser de la facticidad, sin más precisión.

ser ocupándose de su propio ser. Su existencia es siempre vivida por él *como* ese tener que ser y no como el puro estar ahí de un conjunto de propiedades (la animalidad y la racionalidad, por ejemplo). Si en la concepción clásica, que en el fondo Heidegger mantiene, el ser se estructura en esencia y existencia, lo decisivo de la precomprensión humana de su ser es que los rasgos que constituyen su esencia han de ser realizados, ejecutados, que existir es vivir, realización de la vida (*Lebensvollzug*). Al realizar su vida el hombre realiza su *ser*, la cual realización es ella misma «ser»; no hay que dejarse engañar por la estructura gramatical de la frase: al realizar su vida (su ser) no hay dos entidades, el realizar y la vida, sino que el realizar, el acto, es lo único que hay, lo que propiamente es. Pero ese acto consiste en una realización de su propio vivir, hay, por tanto, en él una cierta reflexividad, una cierta comprensión de sí mismo, que no es un segundo acto sobre el primero, sino un momento de la realización misma. Por eso los actos de la existencia humana no son nunca para Heidegger *nóesis*, actos intencionales dirigidos a objetos, sino realizaciones (*Vollzüge*) de su propio ser.

El ser que es precomprendido como orientación previa no es, pues, un conjunto de propiedades humanas esenciales, una esencia dotada de contenido material, que diría Husserl, sino el vivir como realización, que es, por tanto, frente a esa esencia «material», una *forma*, un modo determinado de ser, un *Wie des Seins*, como Heidegger tantas veces dice. Es esto lo que indica la elección del término *Dasein*, tal como lo explica el § 9 de *Ser y tiempo*: «el título *Dasein* con el que designamos a este ente no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser». Pero naturalmete esa realización no es acto puro, acción pura sin ninguna determinación posible. Es la actualidad de una facticidad, de un preciso estar en el mundo. Tiene por tanto que poder ser

dicho de ella algo determinado. También lo categorial formal tiene una significación determinada, que es, justamente, «formal».

A mi modo de ver, la determinación de la que surgen la diversidad de las categorías existenciales o indicaciones formales es la que permite el modelo de la correlación intencional. Del mismo modo que no hay una nóesis pura, una nóesis que no sea más que nóesis, acto, sin ser a la vez nóesis de un nóema, la realización de la vida es una serie de actos referidos de diversas maneras a un mundo con autoconciencia implícita de su propio referir. La realización de la vida es tener que ser en un mundo y se articula según los modos de esa referencia y autorreferencia simultáneas. La expresión conceptual (universal, general) de esos modos de referencia son las categorías existenciales. Su determinación, su contenido inteligible, lo que dicen, es formal porque no expresa más que las estructuras vacías de esa forma de existencia que es el tener que ser. Una categoría existencial como la *Geworfenheit* (arrojamiento) no expresa una propiedad del hombre como el carácter racional o el tamaño de su cerebro, sino el hecho de que el *ejercicio* de esa racionalidad o de esa constitución cerebral está siempre situado en una facticidad en cada caso determinada. Es una forma en que acontece *velis nolis* el acto humano de ser (tener que ser). No mienta un predicado real del ser humano; no puede por tanto entenderse como las relaciones intrínsecas de un todo con sus partes o como una relación extrínseca en que un objeto está con otros. Es en este sentido en el que las categorías existenciales son categorías formales y no materiales (los conceptos universales que explicitan las notas que constituyen la esencia «hombre»).

Sin embargo, los textos de Heidegger que hasta ahora conocemos apenas insisten en este carácter propiamente formal, frente a los conceptos genéricos, de la cate-

goría existencial, sino en algo que más bien forma parte de la segunda cuestión antes mencionada: a qué remiten esos conceptos. Incluso, si se toma en su sentido literal el texto que antes he citado, Heidegger parece rechazar la oposición formal/material para explicar el sentido de una indicación formal; sin embargo hemos visto que la distinción lógica entre categorías formales y categorías materiales es *analógicamente* mantenible en el plano existencial. De ahí que, según Pöggeler, haya una alusión a la diferencia entre formalización y generalización.

El rechazo de Heidegger a la abstracta oposición formal/material se comprende mejor si se la inserta en su horizonte preciso: la negativa hermenéutica a considerar el significado de un concepto siempre en el interior de la posición teoretizante que tradicionalmente lleva consigo la lógica. Es esa posición, más o menos subrepticia, de ser como *Vorhandenheit* la que induce a ver un concepto como un algo que está ahí (un significado) que remite a un *eidos* que a su vez también está ahí presente. La oposición de Heidegger a este modelo, que no deja expresar la comprensión que en la realización de la vida ésta tiene de su propio ser, le induce a cuestionar la naturaleza «eidética» de las indicaciones formales, como el citado texto insinuaba. Lo que esto quiere decir es que comprender el sentido de una indicación formal, que es una expresión conceptual, universal, no es estar referido a una entidad objetiva dada, y, en el caso de una comprensión plena (del cumplimiento de la significación), captar ese *eidos* objetivo, sino literalmente, *seguir una indicación, iniciar un camino*; su vaciedad formal consiste precisamente en que indica un hacia dónde, no en presentar una entidad «formal». «Lo dicho, el contenido, las determinaciones, que son dadas del objeto, no deben precisamente convertirse como tales en tema, sino que el comprender que las capta ha de

seguir la dirección de sentido indicada» (61, 32); seguir ese camino es cumplir «una tarea», la de su concreción, la de su comprensión plena.

Con ello hemos entrado ya en la segunda cuestión: ¿a qué remiten las indicaciones formales?

2. La puesta en camino de la indicación

De acuerdo con lo que acabamos de decir, la comprensión de una indicación formal es una tarea hermenéutica que tiene dos aspectos: uno, negativo, de puesta en guardia ante la posición teorética; otro, positivo, seguir la indicación que la significación formal del concepto encierra.

El primer momento implica que las estructuras expresadas por las categorías existenciales «no pueden ser tomadas como propiedades fundamentales fijas de un ente, de tal manera que, haciéndose pasar por determinaciones fundamentales del ser de la vida, pudieran instaurar una metafísica ontológica de la vida —más o menos en el sentido de Bergson o Scheler—» (61, 141). Esta precaución que Heidegger exige es justamente el cuestionamiento de la posición objetivante introducida en la referencia de los conceptos a las entidades significadas por ellos, pero también apunta al carácter estrictamente formal al que antes aludía: las indicaciones formales son formales porque no expresan los predicados reales del ente llamado vida, sino las formas de su existencia, de su tener que ser. Sin esta precisión el estatuto conceptual de las indicaciones *formales* queda en el aire. Este doble sentido de lo formal hace que las categorías existenciales no puedan entenderse como predicados de primer orden. Decir del hombre que es «ser en el mundo» no dice de él algo en el mismo nivel que «el hombre es social por naturaleza». En tanto que puramente formal, la categoría expresa

más bien que la socialidad del hombre ha de entenderse a partir de su forma específica de existir como ser en el mundo. Lo categorial no es la socialidad sino la forma de tenerla, de serla. Debido a su carácter formal, la comprensión de las categorías abre un modelo de comprensión de significaciones que no responde al que Husserl proponía. Es lo que muestra el segundo aspecto de la tarea hermenéutica.

En todos los pasajes, siempre escasos, en que Heidegger aborda una explicación del estatuto de las indicaciones formales, lo formal aparece indisolublemente ligado al carácter de indicación: los conceptos filosóficos son formales porque indican un camino, ponen en marcha hacia. «Formal, "lo formal" es un contenido de tal clase que remite la indicación de dirección, que señala el camino. Lo "indicativo" y lo "formal" no separarlo en filosofía» (61,34). «El contenido vacío en su estructura significativa es a la vez lo que da la dirección de realización» (61, 33). ¿Cuál es el camino señalado por la indicación formal? ¿hacia dónde nos remite?

El texto anteriormente citado es el más expresivo al respecto: «Lo "formal" da la "índole de inicio" del llevar a cabo la realización del cumplimiento originario de lo indicado». La comprensión inmediata de las expresiones «ser-en-el-mundo», «haber de ser», que constituyen la orientación previa —pero se podría decir lo mismo de cualquier categoría existencial— es meramente vacía: entendemos la expresión sin comprender auténticamente su sentido, es decir, fenomenológicamente sin que nos encontremos en la situación en la que se da lo mentado por la expresión. Ésta es la situación general respecto de todas las significaciones. Ahora bien, lo característico de un concepto hermenéutico como los citados es que la mera comprensión de las palabras que lo expresan no lleva sin más directamente a la posible

intuición impletiva, como ocurre en el modelo perceptivo de la sexta *Investigación lógica*, donde entender el significado de un enunciado perceptivo es, a la vez, saber cuál sería la intuición que lo evidenciaría. Por el contrario, comprender la *Vorhabe* hermenéutica no nos dice cuál es la intuición a ella correspondiente, porque no remite a una entidad u objeto que pueda ser «dada» por una intuición. Más bien comprender su sentido es hacer que *efectivamente* dirija la interpretación de los comportamientos en los que se realiza. La importancia que para Heidegger tiene el hecho de la autenticidad de la orientación previa, radica precisamente en que se la entienda como expresión del modo de ser del *Dasein*, de su existencia y que, así entendida, esté pre-comprendida en la interpretación de los «hechos» humanos. La posibilidad de su mala intelección está siempre abierta, pues el modo habitual de entender una expresión —también en la fenomenología— es la de ponerla en relación con el objeto al que refiere. Lo indicado por lo formal no es, pues, su referencia, el supuesto objeto. A lo que nos remite es a la realización del modo de ser por ella indicado. Ésa es justamente la concreción que su carácter formal, vacío, requiere.

Recapitulemos la situación para hacernos cargo exactamente del problema. Se trata de la explicitación de la orientación previa, explicitación que es, a su vez, su comprobación fenomenológica, su «intuitivación». Si tal comprobación no se diera, la hermenéutica de la facticidad no podría ser lo que pretende ser, auténtico darse a conocer la vida fáctica a sí misma. En esta tarea de comprobación, la idea fenomenológica de la *Erfüllung* está claramente gravitando como modelo. Pero el sentido de la orientación es dirigir la comprensión de lo que se muestra, por tanto su plenificación no puede estar en el darse ella misma como una esencia en la intuición, sino en ser realmente vigente, en que los comporta-

mientos de la existencia humana sean efectivamente comprendidos como modos de ser, como formas de ejercer ese ser precomprendido. Esta interpretación es precisamente lo que el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* llama reducción *fenomenológica:* pasar de la captación del ente (los comportamientos) a la comprensión de su ser (24, 29), lo cual implica obviamente una previa idea (*Vorsicht*) de ese ser. *El despliegue de la interpretación es la verdadera comprobación de la orientación previa*. Pero ella misma tiene caracter formal: su puro significado, aunque no la entendamos como una expresión de objetos, no nos entrega todavía su pleno sentido. Por ello sigue siendo válida la idea de la *Erfüllung*, porque sólo en la interpretación de la diversidad de formas concretas de estar en el mundo se comprende plenamente el sentido de existir como *Dasein*. La orientación previa, para ser plena y no vacíamente comprendida, necesita mostrarse en las estructuras en que la existencia humana realiza su ser. Como indicación formal remite hacia la interpretación ontológico-categorial de los comportamientos, de las concretas *Lebensvollzüge*, interpretación que es también un acto de la propia vida. De ella surgen las categorías existenciales, que a su vez son también indicaciones formales.

¿Cómo surgen? Necesariamente, si han de ser fenomenológicamente fundadas, de la intuición originaria. Pero tal intuición es hermenéutica, es la evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma y que nunca es un acto autónomo distinto del propio acto de vivir, ni tampoco un acto aislado, puntual, sino coextensivo con el desarrollo de la existencia. Por ello Heidegger dice que «las categorías no son nada inventado o una sociedad de esquemas lógicos para sí, un "entramado" artificial, sino que viven, de manera originaria, en la vida misma; en la vida, "formando" vida. Tienen su propio modo de acce-

so, pero que no es ajeno a la propia vida, como si cayera desde fuera sobre ella, sino que justamente es el modo destacado en que la vida *viene a sí misma*» (61, 88). Las categorías de la vida no son más que la comprensión que ésta tiene de sí misma, expresada conceptualmente. La formación de las categorías está en la propia realización de los comportamientos, en la medida en que éstos son autoevidentes. Es esta misma realización de la vida la auténtica intuición originaria en la que las categorías «se dan». No puede ser de otra manera si la hermenéutica de la facticidad no es una reflexión autónoma, soberana, sobre la vida, sino la autocomprensión explicitada que la vida tiene de sí misma.

Por ello las categorías son indicaciones formales: comprenderlas significa realizar los comportamientos indicados, que son la situación hermenéutica en la que se evidencia su sentido. Hay que realizar la «situación de evidencia originaria» (61, 33), sólo en el seno de la cual puede entenderse su sentido. Pero este sentido no es algo objetivo que se capte en un momento dado del vivir. La idea de «situación de evidencia» indica cómo para Heidegger hay que evitar que se reintroduzca la representación objetivante de la evidencia como acto intencional dirigido a una objetividad determinada. Ella no es un acto objetivante, en el sentido de Husserl, sino el «saberse» los comportamientos en su propia realización. El cumplimiento originario de la categoría es, decía, la realización misma del comportamiento. Hay aquí, como bien ha indicado Gethmannn, una especie de «teoría del significado como realización» (*Vollzugstheorie der Bedeutung*), similar a la teoría wittgensteiniana del significado como uso[8]. El carácter indicativo-

---

[8] C F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom*

formal de la categoría muestra que entender su sentido es ponernos en camino hacia la realización de las acciones indicadas, y a su vez, la categoría es una forma del propio comportamiento: la autocomprensión del vivir, que la categoría expone, es un momento de éste mismo, tiene su propio modo de ser. En esto reside justamente la no separación de comprensión y comportamiento: ambos son el mismo *Vollzug*, se realizan en el mismo acto. De ahí que las categorías, como la propia hermenéutica, sean un modo de ser de la misma facticidad: «los modos en que la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizándose, habla consigo misma (*kathegorein*)» (NB, 16).

Ahora bien, esta identidad entre vida e interpretación filosófica, es decir, entre los comportamientos y la interpretación categorial de los mismos, plantea dos problemas ineludibles, que afectan ambos al estatuto de la filosofía como hermenéutica de la facticidad: 1) cómo se llega a la expresión conceptual en categorías de las estructuras de ser comprendidas en los comportamientos; 2) cómo sabemos de su verdad, cómo sabemos que la categoría, surgida de la autocomprensión del comportamiento, es su comprensión originaria. ¿Es toda autocomprensión de la vida una comprensión originaria?, ¿cabe una expresión categorial de la vida que no sea originaria? Éste es el problema de la evidencia *sensu stricto* de la hermenéutica de la facticidad, el de su efectiva comprobación. A él dedicaremos el siguiente capítulo.

Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu «Sein und Zeit», Dilthey-Jahrbuch, 1987, p. 41.

III. EL ORIGEN DE LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA FÁCTICA

Sobre el primer problema hay en toda la obra del Heidegger de esta época un llamativo silencio. La insistencia en que la interpretación filosófica es un modo de ser de la propia facticidad no quita que sea en ella y sólo en ella donde se produce una comprensión explícita y originaria de la vida, donde el ἡρμενεύειν llega a su plena realización. Las categorías son la expresión de ese autoconocimiento. Pero no son una expresión cualquiera, son *la expresión conceptual de una estructura*. En cuanto tal, lo comprendido en ella no es cualquier vivencia episódica de la existencia, sino algo que nos revela cómo es nuestro estar en el mundo, qué tipo de ser somos. Esa comprensión no puede articularse como una estructura de ser sin un aparecer (ver, comprender) lo estructural en cuanto tal. Que la comprensión de la vida sea estructural, que pueda explicitarse en categorías, implica que hay en ella algo así como lo que la sexta *Investigación lógica* llamaba una intuición categorial. Creo que puede hacerse el ensayo de ver que el modelo de la intuición categorial está latiendo en la experiencia originadora de las categorías de la vida.

1. La presencia latente de la intuición categorial

Es bien sabido que Heidegger consideraba la intuición categorial como uno de los grandes hallazgos de la fenomenología. El curso sobre *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* expone detenidamente la doctrina del Capítulo sexto de la sexta *Investigación*, y concluye esa exposición diciendo que «con el descubrimiento de la intuición categorial se ha logrado por

primera vez el camino concreto para una investigación auténtica y comprobadora de las categorías» (20, 98). En el escrito autobiográfico *Mein Weg in die Phänomenologie* señalaba Heidegger que «la diferencia elaborada aquí (en la sexta *Investigación lógica* en su 1.ª edición) entre intuición sensible e intuición categorial se me reveló en todo su alcance para la determinación de la múltiple significación del ente» (*Zur Sache des Denkens,* 86). Todavía en el seminario de Zähringen (1973), Heidegger volvía a atribuir a la intuición categorial un papel clave en el surgimiento de la «cuestión del ser»: «Husserl toca, hace aflorar la cuestión del ser en el Capítulo sexto de la sexta *Investigación lógica* con la noción de intuición categorial» (15, 373). Parece, pues, claro, que la intuición categorial ha jugado un papel importante en la formación del pensamiento de Heidegger; algún rastro de ella habrá de haber entonces allí donde precisamente se trata de buscar las categorías de la vida, que expresan justamente su ser.

Husserl había mostrado en el célebre capítulo mencionado que en el cumplimiento de todo enunciado perceptivo hay siempre un excedente (*Überschuss*) que no puede ser cumplido por el contenido perceptivo que la intuición presenta. El «es» de la cópula (y *a fortiori* el «es» en el sentido de existencia), pero también todas las palabras que expresan constantes lógicas («todas», «y», «algunos», etc.) no tienen su equivalente en el contenido intuitivo de la percepción: la forma categorial de los enunciados no es un momento del objeto intuido, y sin embargo el enunciado íntegro —y no sólo su materia— encuentra su cumplimiento. Husserl recuerda la vieja doctrina kantiana de que ser no es un predicado real y la extiende también a los objetos de la percepción interna, contra la idea de Locke de ver en la experiencia interna el origen de lo «ideal»: «El ser no es un juicio ni un componente real de ningún juicio. Así como el ser no

es un componente real de ningún objeto externo, tampoco es un componente real de ningún objeto interno; por ende, tampoco del juicio. En el juicio —el enunciado predicativo— figura el *es* como un momento significativo, como, por ejemplo, *oro* y *amarillo*; sólo que en otro puesto y función. *El "es" mismo* no figura en él; se halla tan sólo significado, esto es, mentado significativamente por la palabra *es*. *Dado él mismo*, o al menos, supuestamente dado, hállase en el cumplimiento que acompaña en ciertas circunstancias al juicio: el *darse cuenta* (*Gewahrwerdung*) de la supuesta situación objetiva»[9]. El ser, y lo categorial en general, es algo objetivo, supone una nueva forma de objetividad, que se da ella misma en los cumplimientos de determinados actos. Justamente esos actos en los que aparece la objetividad nueva, irreductible a lo que la simple percepción sensible muestra[10], son los que Husserl llama intuición categorial. Que la comprensión de lo categorial sea entendida como intuición es resultado de la idea de *Erfüllung* que conduce toda la meditación husserliana sobre el conocimiento: lo que cumple la significación vacía es, por definición, la intuición, y por ello, «la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción

[9] *Logische Untersuchungen, 6ª*, § 44, p. 669.

[10] Husserl, como se sabe, determina la sensibilidad como percepción simple, es decir, como aquel acto en que el objeto se da inmediatamente de modo unirradial, no relacionante. El objeto es percibido de golpe, sin efectuar otros actos que relacionen sus momentos o pongan de relieve algún tipo de identidad. En este sentido Husserl se esfuerza en mostrar que el proceso de identificación que se produce en la síntesis de diversas percepciones o escorzos de *un mismo* objeto no mienta —no tiene como objeto intencional— la identidad de éste consigo mismo: «Lo percibido en este proceso, lo que es objetivo en él, es exclusivamente el objeto sensible, nunca su identidad consigo mismo» (ibídem, § 47, p. 679).

sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la «da»[11].

Lo que caracteriza a la intuición categorial es ser un acto fundado, es decir, un acto que no puede mostrar su objetividad si no es sobre la base de lo mostrado en otro acto de percepción simple, unirradial (*einstrahlig*). La percepción de la objetividad nueva —categorial— supone otra en la que se funda, y sin la cual no puede aparecer. Esta suposición implica dos cosas fundamentales para nuestro tema:

1) Que la nueva objetividad que aflora en la intuición categorial no afecta para nada al objeto mostrado en la percepción sensible. Husserl lo expresaba admirablemente en el § 61 de la citada *Investigación lógica*: las formas categoriales no ofrecen ninguna propiedad nueva del objeto ni ligan entre sí sus propiedades reales; su esencia real permanece inalterada cuando es percibida en un enunciado sintético. Todas estas propiedades no se «constituyen» en la conjunción categorial o en la explicitación del «es» copulativo, sino que están ya realmente en el todo, como sus momentos reales[12]. Pero, a la vez, ese objeto aparece en una nueva forma de aprehensión, que no sólo no lo transforma, sino que justamente la muestra —en el enunciado S es P— como siendo lo que es, como haciendo que se manifieste explícitamente su realidad. En este sentido, Heidegger interpretará la intuición categorial acertadamente como el aparecer de la

[11] Ibídem, § 44, p. 669.

[12] «Las formas categoriales dejan intactos los objetos primarios; y no pueden afectarles tampoco en nada, no pueden alterar su sentido propio, porque el resultado sería entonces un nuevo objeto, en sentido primario y real, mientras que evidentemente el resultado del acto categorial (por ejemplo del colectivo o del relacionante) consiste en una aprehensión objetiva de lo intuido primariamente, aprehensión que sólo en un acto fundado de esta clase puede darse» (ibídem, § 61, p. 715).

objetividad de los objetos y con ella la comprensión explícita de su realidad: «Por el camino de la comprensión de lo que se hace presente en la intuición categorial aprendemos a ver que la objetividad de un ente no se crea en lo que es definido como realidad (*Realität*) en este sentido estricto (el de objeto de una percepción simple), que la objetividad u objetualidad (*Gegenständlichkeit*) en sentido amplio es mucho más rica que la realidad de una cosa, más aún, que la realidad de una cosa en su estructura sólo se comprende a partir de la plena objetividad del ente que se percibe de modo simple» (20, 89). Se comprende que Heidegger haya considerado que la doctrina husserliana proporcionaba el suelo de la cuestión del ser, pues ciertamente la idea de intuición categorial saca el ser del ámbito de lo subjetivo y lo muestra como un ámbito objetivo que aparece inmiscuido en toda nuestra *comprensión* del mundo, haciendo que las cosas, incluso los objetos de la percepción más inmediata, comparezcan en lo que son, es decir, que sean sencillamente comprensibles.

2) Que está excluída la idea de una intuición «pura», directa, de lo categorial. Husserl ha insistido claramente en este punto en múltiples ocasiones: la objetividad que aparece «tiene referencia objetiva a los actos fundamentantes. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia»[13]. Pero la forma de esa referencia es diferente, si distinguimos dos formas posibles de intuición categorial: una, en la que la intención del acto está dirigida a la nueva objetividad, pero concomitantemente también a los objetos de las percepciones simples en que se fundan; a ella pertenece el «ser», las conjunciones y disyunciones, etc.; otra, en la

[13] Ibídem, § 46, p. 675. Véase también el final del texto recién citado en la nota.

que «los objetos de los actos fundamentantes no entran concomitantemente en la intuicion del fundado»[14], y que no es otra que la intuición de lo universal, la intuición de esencias propiamente dicha. Esta *abstracción ideatoria* es también un acto fundado, que sólo sobre la base de repetidas intuiciones individuales puede edificar la nueva conciencia de universalidad. En cuanto tal, tampoco puede ser entendida como una facultad especial de intuición desligada de toda sensibilidad, que nos pondría en relación directa con las «ideas». No puedo ahora llevar a cabo una interpretación de la famosa «intuición de esencias»; me interesa tan sólo lo que esta última distinción aporta a nuestro propósito de comprender la formación de las categorías existenciales.

Las categorías propiamente dichas son las que se constituyen en el primer tipo de actos categoriales, los actos sintéticos. En ellos viene a presencia precisamente la forma del acto (la cópula, la conjunción), gracias a la cual aparece la objetividad categorial. Pero el objeto de tal intuición no es la forma sintética aislada, sino la situación objetiva completa: lo que se da no es el «ser», sino «el papel *es* blanco»; la categoría es una significación radicalmente no independiente, no autónoma[15]. Es en el darse de la situación objetiva donde se muestra *originariamente* la categoría, y no en su nominalización posterior, cuando la convertimos en objeto propiamente dicho —en sujeto de posibles predicaciones—, y hablamos de «ser», «pluralidad», etc. Esta nominalización es un momento esencial de la aparición *conceptual* de la

[14] Ibídem, § 52, p. 690.

[15] «El ser relacionante que expresa la predicación, por ejemplo con las palabras "es", "son", etc., no es algo independiente; si lo desarrollamos hasta darle la forma de lo plenamente concreto, surge la correspondiente *situación objetiva*, el correlato objetivo del juicio pleno» (ibídem, § 44, p. 669).

categoría. Su fundamento está, como Husserl pone de manifiesto, en la posibilidad de ejercer una abstracción ideatoria sobre la forma categorial de la situación objetiva, es decir, de prescindir de los momentos materiales determinados del enunciado (el «contenido», sujeto y predicado) y quedarnos con la forma pura, *in specie*. En una palabra, es posible someter a *generalización* las objetividades categoriales que no son géneros, sino *formas*. Éste es el origen de las categorías propiamente dichas, los «conceptos categoriales puros», que no encierran ningún contenido sensible, como unidad, pluralidad, relación[16], y —añado yo— «ser».

2. Hacia una separación de cumplimiento e intuición

La generalización de lo formal encierra sin embargo la posibilidad de un grave equívoco que, a mi modo de ver, se encuentra en la base del cuestionamiento heideggeriano de la idea de intuición. La abstracción ideatoria sobre lo formal instituye el nuevo *eidos,* «pluralidad», por ejemplo. Surge así la apariencia de que «hay» una nueva entidad lógica, un «sentido», que es justamente lo que la palabra pluralidad nombra; fenomenológicamente esto implicaría que su cumplimiento habría de darse en la correspondiente intuición que presentaría esa entidad como «ella misma». Ahora bien, esto va contra el sentido mismo de lo formal-categorial, cuya significación propia sólo es comprendida en el acto *sintético* en que se constituye, y no en un supuesto acto unirradial, nominal, al modo del darse de una esencia material, como la especie «color rojo». La sexta

[16] Cfr. ibídem, § 60, p. 713.

Investigación lógica así lo reconocía: «Los conceptos sensibles encuentran su fundamento inmediato en los datos de la intuición sensible; los categoriales (puros), en los de la intuición categorial, mas con referencia pura a la forma categorial del objeto entero categorialmente formado»[17]. Ya la quinta *Investigación* había taxativamente mostrado que el acto nominal que se dirige «en un solo rayo» a una situación objetiva supone la conciencia plurirradial, sintética, que es la conciencia originaria de la situación objetiva, y que es siempre aludida en el acto unirradial. Sin embargo, el modo como Husserl se refiere en *Ideen* a las categorías ahonda en este equívoco; pues las expone como *esencias* formales, que son expresadas por los *conceptos* categoriales, esto es por significaciones que remiten a ellas[18]. El modelo de la intuición de esencias —propiamente válido sólo para el cuarto tipo de intuición categorial de las *Investigaciones lógicas*, el de la intuición de lo universal— aparece ahora claramente como el telón de fondo de la comprensión de todo lo categorial, con lo que se acentúa la posición objetivante que subyace en la fenomenología husserliana: el «darse» de las categorías es

---

[17] Ibídem, § 60, p. 713.

[18] «Señalemos aún aquí que por categorías podemos entender, de un lado, los conceptos en el sentido de significación, pero, de otro lado, también, y mejor aún, las esencias formales mismas que encuentran su expresión en estas significaciones. Por ejemplo, la "categoría" relación, pluralidad, etc., quiere decir, en último término, el *eidos* formal relación en general, pluralidad, en general, etc. El equívoco sólo es peligroso mientras no se ha aprendido a distinguir pulcramente lo que aquí hay que distinguir siempre: la "significación" y lo que puede recibir "expresión" por medio de la significación; y también: la significación y la objetividad significada. Bajo el punto de vista terminológico, puede distinguirse expresamente entre *conceptos categoriales* (entendidos como significaciones) y *esencias categoriales*» (*Ideen*, § 10, p. 29).

como un darse de objetos en sentido propio. La analogía entre la percepción sensible y la «percepción» categorial, que conduce toda la reflexión husserliana, muestra aquí todo su carácter restrictivo: el cumplimiento de las significaciones categoriales se piensa implícitamente como un aparecer el «objeto» categorial en persona, *leibhaftig*, tal como aparece el objeto de la percepción sensible simple.

La concepción de que las categorias son *indicaciones formales* va directamente dirigida a poner en cuestión esta primacía de la intuición objetivante: ni tienen un contenido material ni remiten a un *eidos* que pueda darse como un objeto. Su *Erfüllung* no puede consistir entonces en una intuición de esencias calcada de la percepción sensible. De esta forma, en la hermenéutica heideggeriana se abre claramente paso la idea de que es imprescindible deslindar comprobación (*Ausweisung*) de intuición (*Anschauung*) si se quiere entender lo que es un concepto existencial y su modo de originarse. En este sentido, Tugendhat ha efectuado una valoración de la doctrina husserliana de la intuición categorial que, a pesar de que no la refiere a Heidegger, refleja nítidamente, a mi juicio, la posición de éste: «El auténtico y permanente logro de la doctrina de la intuición categorial sólo se deja reconocer si se libera el concepto de cumplimiento, que es para Husserl el verdaderamente decisivo, de su conexión con el concepto de intuición»[19]. Efectivamente, el problema con el que se debate la incipiente hermenéutica fenomenológica de la facticidad es el de cómo ser fiel a la idea, fenomenológica y filosóficamente necesaria, de una comprobación de lo que se dice a partir de las «cosas mismas» cuando los fenómenos de la existencia humana no se «dan», esto es, no

---

[19] E. Tugendhat, o. c., p. 128.

aparecen como los objetos a la intuición. *La idea de una intuición impletiva desaparece de la hermenéutica, no porque los conceptos hermenéuticos carezcan de todo cumplimiento, sino porque tal cumplimiento no puede ser intuitivo.*

El convencimiento de que intuición implica objetivación y que no puede entonces recoger bajo su manto la comprensión que la existencia humana tiene de su propio ser, y aun del ser en general, está ya presente en los cursos que preparan *Ser y tiempo*, aunque en ellos la terminología es aún vacilante. Así el curso de 1923, tantas veces citado, es claramente consciente de que la idea de intuición de esencias es inaplicable para la fundamentación de los enunciados de la hermenéutica de la facticidad y sin embargo, a la vez, insiste en que la idea directriz de la facticidad como ser-en-el-mundo tiene que ser comprobada intuitivamente. El curso de 1925, que comienza aceptando la idea fenomenológica de intuición como la «captación simple de lo dado en persona (*leibhaftig*) tal como se muestra» (20, 64), realiza sin embargo una crítica decisiva de la noción de lo «en persona», mostrando que la idea husserliana de la *Leibhaftigkeit*, que determina en la fenomenología el sentido de «realidad», es un modo de presentarse las cosas «en cuanto el mundo sale ya al encuentro de un puro captar, de un puro percibir», el cual es una forma de intencionalidad que justamente «desmundaniza» el modo más originario de presencia intencional de las cosas del mundo. De esta manera, el camino queda franco para la definitiva unión que *Ser y tiempo* establece entre intuición y ser como *Vorhandenheit*: «mostrando cómo todo "ver" se funda en el comprender...se despoja al puro intuir de su primacía que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de "lo ahí delante" (*vorhanden*). "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender. También

la “intuición eidética” de la fenomenología se funda en el comprender existenciario» (SZ, 147).

Liberar la mostración de lo categorial de su restricción intuitiva, ésa es la cuestión. La idea de intuición está demasiado ligada a tres momentos que parecen determinar su sentido: el horizonte de la ob-jetividad (el estar ahí delante), la idea de un único acto y que el acto intuitivo tiene como modelo el acto unirradial. Por ello Heidegger sustituye la noción de intuición originaria por intuición comprensiva primero y comprensión originaria, liberación (*Freilegung*) del sentido original, etc., después. La razón no es otra que mostrar que la «intuición» que la existencia humana tiene de su propio ser no es un acto en el que éste se le da ob-jetivamente, sino la comprensión de un sentido pre-y co-comprendido en la realización de su propia vida, nunca temáticamente dado. Ninguna reflexión que objetive la realización del vivir puede captar éste en su aparecer original porque la vida no es un curso de vivencias que estén absolutamente dadas a la percepción interna. La posición reflexiva de la percepción interna no tiene, como ya sabemos, ningún título especial de privilegio para comprender mejor que cualquier otro comportamiento de la vida fáctica la estructura de ser que en él se está realizando.

Por ello la comprobación de las categorías no puede estar en otra parte que en el «saber de sí» presente en los comportamientos en los que la categoría está siendo ejercida. Reencontramos aquí la evidencia prerreflexiva que, como intuición hermenéutica, Heidegger proponía desde su primer curso. Es en este nivel primario donde se encuentra la comprensión originaria que la vida tiene de sus estructuras y la hermenéutica —la filosofía— tiene que repetir, reproducir simpatéticamente ese acto y no distanciarlo objetivamente en la reflexión. Lo cual coincide con la idea más decisiva de

la intuición categorial de la sexta *Investigación lógica*: que la categoría no se da originariamente en la abstracción categorial que la tematiza, que la capta como tal categoría, sino en el cumplimiento de los actos sintéticos en los que está ejerciendo su papel de forma sintáctica, es decir, donde está *siendo* la categoría que es. Si se despoja el cumplimiento del carácter objetivante de la intuición, se puede claramente encontrar aquí el punto de inspiración que encuentra Heidegger en la doctrina husserliana de la intuición categorial.

Pero sentado esto, algo así como la operación que Husserl llama abstracción categorial, no es en absoluto prescindible. Las categorías de la vida fáctica, los *Existenzialien*, son expresiones lingüísticas de tipo nominal, nombres. Si se las contempla desde el punto de vista de la formación de los conceptos (*Begriffsbildung*), son indudablemente una nominalización, una sustantivización, —una conversión en sujeto de posibles predicaciones—, de una situación objetiva determinada: las diversas formas del estar en el mundo propio de la existencia humana. Es particularmente perceptible esta fuerte tendencia a la nominalización abstractiva en aquellas categorías existenciales cuya significación original se encuentra expresada por un participio pasivo, tales como *Erschlossenheit, Geworfenheit, Ausgelegtheit*, con la consiguiente dificultad de traducción a las lenguas románicas (el «estar o estado de» abierto, arrojado, interpretado, etc.). Si, como el mismo Heidegger dice, la noción de sujeto es una «fatal categoría gramatical», es menester reconocer que él hace uso abundantemente de esta conversión en sujeto de predicación de lo que originariamente ni es ni aparece como tal.

Ahora bien, a esta tematización de lo categorial, que la nominalización indica, es precisamente a lo que la sexta *Investigación lógica* llama abstracción categorial, el acto intencional en el que aparece el *eidos* formal

«pluralidad» a partir de la intuición categorial de la situación objetiva correspondiente. Ciertamente Heidegger no puede admitir que *Geworfenheit*, por ejemplo, sea una «esencia», de la que las diversas situaciones humanas son sus individuos, sino una indicación formal que requiere ser comprendida en la situación hermenéutica original. Pero la constante nominalización ¿no es un procedimiento obligado por la necesidad de expresar que lo que las categorías existenciales ponen de manifiesto son formas de ser que constituyen algo así como la estructura formal permanente del acontecer humano en el mundo, su tipo ontológico? Y en esa medida ¿no hace entonces uso la hermenéutica filosófica de una abstracción categorial despojada de su tendencia objetivante, «intuitiva»? ¿Cómo, si no, se llega a dar expresión conceptual a las categorías que implícitamente están imperando en la comprensión que la vida fáctica tiene de su propio ser?

CAPÍTULO VII

ENCUBRIMIENTO Y DESVELACIÓN: LA «REDUCCIÓN» HERMENÉUTICA

En varios momentos del proceso hermenéutico que hemos analizado hemos topado con la imposibilidad de dar por satisfecha la exigencia de originariedad de la que partía y a la que pretendía ser fiel el programa heideggeriano de una hermenéutica fenomenológica. Tal imposibilidad se puso notablemente de manifiesto en el momento esencial de la apropiación de la situación hermenéutica y en el no menos decisivo de obtener de ella una orientación adecuada. La lectura de la interpretación en la que estamos (*Ausgelegtheit*) no sólo no ofrecía, sino que suponía una idea directriz, que me parecía provenir de la comprensión pre-reflexiva de la vida tal como se manifestaba en la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), intencionalmente interpretada. Por otro lado, en la acuñación de las categorías existenciales en que se despliega la interpretación del ser de la vida fáctica, nos ha asaltado también la posibilidad de que la autocomprensión de los comportamientos, donde se engendra la categoría, pudiera no ser originaria.

Estas dificultades en la consecución de la originariedad buscada las hemos detectado por una pura reflexión sobre el curso del proceso hermenéutico tal como Heidegger lo concibe y, sobre todo, tal como Heidegger parece haber *de facto* operado en su interpretación de

la facticidad. Ellas afectan a la esencia misma de la hermenéutica, pues —es la idea central de este trabajo— la búsqueda de una ciencia originaria es lo que da sentido al programa de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Justamente el momento de confrontación más decisivo con la fenomenología husserliana, la crítica inmanente a las determinaciones del ser de la conciencia, había remitido la cuestión al modo en que la intencionalidad se da originariamente, a una actitud natural rectamente entendida, es decir, a la autocomprensión no deformada por la teoría, cuyo modelo encontrábamos en la misma *Umwelterlebnis*.

I. LA VIDA FÁCTICA COMO «MÁSCARA»

Pues bien, las dudas *metodológicas* sobre la posibilidad misma de una autenticidad en el proceso hermenéutico hasta aquí descrito, se compadecen completamente con un rasgo *estructural* de la misma facticidad, que Heidegger ha constantemente aducido desde la recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers en 1919[1]: la *Verdeckungstendenz* de la vida, el encubrimiento permanente que de sí misma la propia vida realiza constantemente. La actitud natural, el lugar al que únicamente podemos acudir para la indagación ontológica de la vida, no lleva consigo una comprensión de su ser tal como éste es, sino desfigura-

[1] «Die konkrete faktische Lebens-erfahrung selbst hat bezüglich dessen, was erfahren wird, eine eigene Tendenz zum Abfall in die "objektiven" Bedeutsamkeiten der erfahrbahren Umwelt. Aus dem in diesem Abfall motivierten Vorwiegen des Seinssinns dieser objektiven Bedeutsamkeiten wird verständlich, dass das Selbst bezüglich des Seinssinnes leicht in einer objektivierten Bedeutsamkeit (Persönlichkeit, Humanitätsideal) erfahren wird» (AKJ, 92).

da *a radice*. No se trata, por tanto, de que sea más o menos difícil explicitar hermenéuticamente esa comprensión en un sentido determinado, sino que ese sentido supone un necesario encubrimiento, en la medida justamente en que entrega deformado el ser que somos. El curso de 1921-1922 sobre Aristóteles es en esto de una claridad y una fuerza de expresión terminantes. La experiencia que la vida, en toda su concreta facticidad histórica, esto es, en la verdadera actitud natural, tiene de sí misma, es deformadora, no es una autocomprensión genuina. Lo que *Ser y tiempo* llama «caída» (*Verfallenheit, Verfallen*), que en este curso Heidegger llama, aún más plásticamente, «ruina» (*Ruinanz, Sturz*)[2], es ahora la categoría de la vida más decisiva[3], dado que a partir de ella se determina la necesidad del movimiento hermenéutico de autointerpretación. Heidegger la define (de manera indicativo-formal) así: «La movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica que la vida fáctica "ejerce", es decir, "es", *en ella* misma, *como ella* misma, *para sí* misma, *desde sí* misma y, en todo ello, *contra sí misma*» (61, 131). La diversidad de preposiciones que anteceden al «ella misma» de la vida indica que ésta es tomada en la totalidad de los momentos implicados en el estar intencional en el mundo, y de esa totalidad se dice que se ejerce *contra sí misma*. Que la «relucencia» (*Reluzenz*)[4], el saber de sí ímplicito en el ocuparse del mundo, no es plenamente revelador, sino desfigurador,

[2] Cfr. 61, 131.

[3] Con razón dice Gethmann (art. cit., p. 36) que «la caída (SZ § 38), que ya no encaja adecuadamente en la arquitectónica de *Ser y tiempo*, es en este curso como «ruina» la forma central del movimiento de la vida».

[4] *Reluzenz* es el término con que en estas primeras acuñaciones terminológicas de las categorías existenciales designa Heidegger lo que en *Ser y tiempo* llamará *Gelichtetheit* o *Erschlossenheit*, «estado de abierto», en la traducción de José Gaos.

que actúa contra el ser mismo de la vida, es un dato último, un rasgo constitutivo de la facticidad, omnipresente en todo el planteamiento hermenéutico heideggeriano. El decisivo curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en tono dramático, «existencialista», habla de él como una máscara: «el *Dasein* habla de él mismo, se ve de tal o tal manera, y sin embargo es sólo una *máscara*, que se pone delante para no horrorizarse de sí mismo» (63, 32). Las consecuencia de esta «máscara» son absolutamente capitales para la suerte de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y de ellas tenemos que hacernos cargo en lo que sigue.

Ante todo, es claro que en el ocuparse cotidiano preteorético con las cosas (en la *Sorge*, que es, como sabemos, el *Bezugssinn* de la vida) hay una referencia de la vida a ella misma. Pero esta *Reluzenz* no debe interpretarse en el sentido de un auténtico darse —mejor, comprenderse— a sí misma: «el cuidarse-de, al ejercerse, ha puesto las miras en él mismo. En *«él»* mismo, no necesariamente en «sí» mismo. Con el uso del «él» se pretende indicar que aquí, donde el cuidarse-de se cuida de sí mismo, este cuidado que toma el cuidarse-de hace frente *mundanalmente*... El cuidarse-de se cuida de *sí* mismo. Sólo que hay que reparar en que este «sí» no es originario, sino atravesado por el «él», el «él» del afrontamiento (del mundo)» (61, 134). La *Umwelterlebnis*, la vivencia primitiva del mundo de la que Heidegger partía, que muestra la mutua inserción de yo y mundo en la forma de una radical consonancia, no es, sin embargo, una autocomprensión definitiva de nuestro ser; la figura o imagen de *mi* estar en el mundo que lleva implícita está, por el contrario, distorsionada, desfigurada.

Esta distorsión tiene una primera consecuencia sobre la inmediatez de ese mundo vivido, punto de partida fenomenológico-hermenéutico: «1) que ella no es un inicio ni un patrón básico, sino justamente una tempo-

ralización en la vida fácticamente ruinante; 2) que la inmediatez del mundo dado, dicho formalmente, está *mediada*, pero esta mediación no es la del mero «pensamiento» frente a la representación, esto es, que ni mediatez ni inmediatez, tomadas en sentido gnoseológico, pueden decir algo sobre el sentido objetivo y de ser del mundo» (61, 149). La mediación fundamental que se da en la experiencia inmediata del mundo, tal como es vivida en la *Sorge*, no es la mediación del concepto, como Natorp reprochaba a la fenomenología[5], sino la mediación de la *Ruinanz* misma, la tendencia fundamental, ínsita en la propia consonancia con el mundo, a interpretar el sí mismo —y con ello la totalidad del ser en el mundo— a partir de los términos intencionales *inmediatos* del cuidado, las cosas. «Estos modos no teoréticos del sentido de referencia del cuidado, que temporalizan la inmediatez del tener-mundo, son, sin embargo, sólo en el sentido de ser del movimiento de la "ruina"... Para la vida en el mundo circundante esto significa que, para su tendencia a captarse interpretándose a sí misma, no puede plantear la inmediatez del estar frente al mundo de que se cuida como el patrón fundamental de la autodonación» (61, 149-150)

El *Natorp-Bericht*, de 1923, más próximo ya a la terminología de *Ser y tiempo*, insiste también, y con igual intensidad, en la misma actitud total, que se entreteje con la estructura de la *Sorge*: «La movilidad del ocuparse-de (*Besorgen*) no es una ejecución indiferente, de tal modo que, con él, en la vida nada más que sucediera algo y que él mismo fuera un suceso. En la movilidad del cuidado vive una tendencia (*Geneigtheit*) del cuidado hacia el mundo como la *propensión a* absorberse en él, a un dejarse llevar *por* él. Esta propensión

[5] Cfr. 56/57.

del ocuparse-de es la expresión de una tendencia fáctica fundamental de la vida a *precipitarse* (*Abfallen*) desde sí misma y a caer (*Verfallen*) en el mundo y con ello a destruirse (*Zerfall*) a sí misma» (NB, 9). En todos los cursos de esta época se encuentran pasajes paralelos a los que acabo de citar. Si he preferido aducir éstos no es sólo por su expresividad, todavía no amortiguada por el abstracto lenguaje ontológico de *Ser y tiempo*, sino por pertenecer a los escritos más primitivos, anteriores todos a 1923. Los cursos posteriores, especialmente los tantas veces citados *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* de 1925 realizan una exposición de la «caída» en términos y disposición estructural muy similares a *Ser y tiempo*.

Sobre la figura que reviste el particular encubrir de la «caída», no hay dudas importantes. El pensamiento heideggeriano ha sido en este punto muy constante: se trata de que, por su propia y radical consonancia con el mundo, por ser éste el tema y el horizonte primario de su comprender, el tipo de ser de lo mundanal se convierte en el ser en general, de tal forma que la implícita comprensión que la facticidad tiene de sí misma tiene carácter mundano. Cree ser en la forma de lo mundanal, en la forma de aquello que afronta en su cotidiano ocuparse-de[6]. Un texto de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, curso de 1927, posterior ya a *Ser y tiempo,* logra dar una expresión perfecta a lo que venía siendo repetido por Heidegger desde 1919: «el *Dasein*, existiendo, se es a sí mismo ahí, aun cuando no se dirige hacia sí mismo expresamente en la forma de un giro o un volver sobre sí, lo que caracteriza la fenomenología como percepción interna en contraposición con la externa. El sí mismo le es al *Dasein* mismo ahí sin refle-

[6] Cfr. *AKJ*, p. 92, 61, *Natorp-Bericht,* p. 19, GA, 20, p. 342.

xión y sin percepción interna, *antes de* toda reflexión [...]. La forma y manera en que el sí mismo es develado a sí mismo en el *Dasein* fáctico puede ser llamada acertadamente reflexión siempre que no sea entendida esta expresión como comúnmente se entiende, como un mirarse fijamente que se desvía sobre el yo, sino como una conexión semejante a la que se anuncia en la significación óptica de la expresión "reflexión". Reflexionar significa aquí reflejarse desde algo, irradiar desde ese algo, es decir, mostrarse desde algo como un reflejo [...]. *Se encuentra* primera y continuamente *en las cosas* porque, ocupándose de ellas, apremiado por ellas, descansa siempre en ellas de alguna manera. Cada uno es aquello de lo que se ocupa y preocupa. Cotidianamente se entiende a sí mismo y su existencia a partir de aquello con lo que trata y de que se ocupa» (24, 226-27).

La comparación con la reflexión como percepción interna ilustra claramente el sentido atemático, implícito, de la comprensión pre-ontológica de sí mismo que se insinúa en la facticidad cotidiana. En tanto que reflejo del mundo, la autocomprensión «caída» no consiste en otra cosa que en una nivelación de las diferencias ontológicas entre todas las cosas y entre el mundo y la misma vida fáctica. Dado que todo comportamiento intencional hacia las cosas lleva consigo una comprensión —naturalmente atemática— de su ser, de su tipo ontológico[7], y como la vida fáctica es un estar embar-

[7] Es ésta una idea supuesta en la idea misma de orientación previa que preside la transformación de la fenomenología en hermenéutica y que Heidegger ve presente en toda forma de intencionalidad: «A la intencionalidad de la percepción no sólo pertenecen *intentio* e *intentum*, sino, más allá, *la comprensión de la forma de ser de lo intendido en el intentum*» (24, 100-101). Esta anticipación de la estructura de ser de los términos intencionales del comportamiento vale también para toda forma de comprensión, por tanto, para la implícita del sí mismo.

gado por las cosas del mundo en su constante cuidarse de ellas, de manera inmediata y prerreflexiva el *Dasein* toma su tipo de ser implícito como el modelo ontológico primario, a partir del cual entiende toda forma de ser, incluída la propia. Heidegger, como es bien sabido, ha acuñado el concepto de *Vorhandenheit*, el estar ahí dado, a la vista, proveniente de la forma de estar presentes las cosas, como el término en que se nivelan todas las diferencias ontológicas[8]. La autointerpretación inmediata de la facticidad vive bajo esta primacía ontológica de la *Vorhandenheit*.

II. EL PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA «MÁSCARA»

Esta tendencia al encubrimiento que Heidegger detecta en la sustancia misma de la facticidad, la *Sorge*, la intencionalidad «horizontal» hacia el mundo, se compenetra con la intencionalidad «vertical», histórica, del «estar en una interpretación»; ambas constituyen lo esencial de la facticidad determinada en la que siempre «vivimos, nos movemos y somos». Pues la misma transmisión no originaria del sentido de ser de la propia vida, que la interpretación pública ofrecía, se repite ahora en la totalidad del trato con el mundo. No se trata de que la «publicidad» o la tradición nos transmitan una ima-

[8] Eugen Fink ha visto con claridad que *Vorhandenheit*, en este sentido nivelador, es un concepto esencialmente indiferenciado, indeterminado, que no encierra un sentido elaborado de ser (cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen/Neumann, Würzburg, 1985, p. 43). No tiene, pues, el sentido restringido de correlato de un captar puramente teórico, producto de esa parada en el tráfago ordinario de la vida, que describe el § 13 de *Ser y tiempo*, sino el modo de presencia, de estar ahí, en que se igualan lo *Vorhanden* y lo *Zuhanden*.

gen deformada de nuestra propia realidad, es que la intencionalidad misma, en su llevarnos hacia el mundo, por su propia esencia, tiende a la desfiguración, engendra una autocomprensión no originaria, aunque inmediata. Ésta es una posición inamovible del Heidegger de esta época y esta inmovilidad, cuando se trata de un pensamiento tan apegado a las cosas mismas, ha de ser un signo de que tal tendencia se funda en la facticidad misma de la existencia.

Sin embargo, llama poderosamente la atención la falta de apoyo fenoménico explícito con que dicha categoría fundamental es introducida. En general, todos los textos en que Heidegger toca este aspecto capital de la facticidad son puramente afirmativos, asertóricos, casi dogmáticos: la vida es *así*, tiene esta tendencia fundamental, pero no se hace un análisis preparatorio de los fenómenos, donde se manifieste y salte a la vista el sentido explícito de la tendencia como tal tendencia. A diferencia de la descripción de la *Umwelterlebnis*, donde la estructura básica de la vida fáctica, en toda su inmediatez pre-teórica, era extraída de una descripción interpretativa del fenómeno de la «percepción» del mundo circundante, en la exposición de la «ruina» o la «caída» no precede una tal descripción e interpretación de los fenómenos, sino una pura tesis, la mera afirmación de que se da esa estructura fundamental. Ésta es la forma habitual de hablar de ella que encontramos en todos los escritos anteriores a 1925. Los textos antes citados, sacados de ellos, no son resultado de un análisis previo de los comportamientos, sino exposición de una tesis ontológica.

Ahora bien, por mucho que, de acuerdo con una muy extendida interpretación, pueda pensarse que la «caída» es un elemento extra-fenoménico —una secularización de la idea teológica del pecado original o de alguna mítica expulsión del paraíso—, para una hermenéutica feno-

menológica, como la que constituye el programa heideggeriano, tal forma de asentar tesis es inadmisible. Sabemos, sin duda, que no hay pura descripción de los fenómenos sin idea directriz de su interpretación, pero no es menos cierto que esa anticipación pre-comprensiva no es una proyección subjetiva, sino que, como hemos visto, se muestra y se comprueba en los fenómenos. Son éstos los que tienen que *dar a entender* la vigencia de tal estructura.

Pero ¿cómo es esto posible cuando se trata de un *encubrir*? Ciertamente, la idea de un encubrimiento total, absoluto y permanente hay que desecharla por contradictoria: para poder simplemente verlo y expresarlo como tal encubrimiento tenemos que estar fuera de él, que no vivir en él, al menos en el momento en que se apercibe uno de él; por tanto, no puede ser absoluto y permanente. No puede, pues, pensarse la idea de un encubrimiento estructural de la vida fáctica para sí misma en términos de un ocultamiento pleno y total. Heidegger habla más bien de una forma particular de encubrimiento, la desfiguración (*Verstellung*), que cuando se refiere al ser mismo de la facticidad, la denomina *Verkehrung,* transformación (20, 377).

Pero pensar la desfiguración como fenómeno tiene su complejidad propia. Sobre todo si queremos pensarla en referencia a esa estructura peculiar que es la caída. En principio, con la desfiguración parece que nos encontramos en la misma situación que con el puro ocultamiento o con el simple error: para percibirlos como tales, es preciso estar ya fuera de ellos. Pero la desfiguración tiene su peculiaridad propia: en tanto que des-figuración, la figura originaria pervive en el interior de ella, está, de alguna forma, presente en ella, aunque no *in modo recto,* directamente perceptible. Lo característico de la deformación es que cuando se está en ella, ejecutando la vivencia de ella, hay conciencia atemática

de lo original y temática de la deformación. En la caricatura se ve el original, justo en en sus rasgos deformados. Puede por ello, como en el esperpento de Valle-Inclán, utilizarse la deformación como método para visualizar explícitamente rasgos vivos de la realidad original, que resultan así destacados. Pero, a mi modo de ver, la obliteración que Heidegger atribuye a la «caída» es más radical: el original, si atendemos a su descripción, no sólo está desfigurado, sino reprimido (*abgedrängt*, *verdrängt*)[9]. La desfiguración tiene el sentido de apartar de sí, de no dejar que comparezca el original, de impedir que la figura auténtica salga a la luz. La vivencia del original en tal desfiguración ha de ser, pues, muy diferente a la de la deformación que deja ver el original, como la caricatura o el esperpento. La conciencia atemática de él no puede ser explicitable mediante la pura y atenta reflexión sobre el contenido de lo vivido, porque su modo de presencia en él es más bien una no presencia. La peculiar no-presencia de lo reprimido, que es una especie de momento negativo dentro de la positividad de la conducta habitual, es, a su modo, una forma de ser fenómeno.

De acuerdo con esta posibilidad que acabo de dibujar es como Heidegger intenta, creo yo, subsanar en los *Prolegomena* mediante una descripción de los comportamientos propios de la caída (el «se», la curiosidad, la charla banal, la ambigüedad) la ausencia de apoyo fenoménico de la tendencia de la facticidad a la desfiguración de su ser. Tal descripción, al igual que en *Ser y tiempo*, no logra hacer que el lector supere la impresión de que está hecha desde fuera, desde una situación en

[9] Los términos *abdrängen, Abdrängung, verdrängen, Verdrängung* son utilizados múltiples veces por Heidegger en estos primeros escritos para caracterizar siempre la «ruina» o la «caída». Cfr., por ejemplo, 61, 132; 20, 378.

que se conoce ya el sentido pleno de la figura original y, *a su luz*, se ve en qué consiste y en qué medida la autointerpretación de la facticidad es una desfiguración. No obstante, la insistencia en que el «se» sujeto de la cotidianidad es un «fenómeno irrecusable y comprobable» (20, 341) hace pensar en que es tal no sólo a partir del reconocimiento de la autenticidad, sino en él mismo, en su *Vollzug*. Pues bien, a mi juicio, Heidegger pugna en toda la descripción por hacer ver que en la comprensión inauténtica, en el interior de ella misma, hay rasgos fenoménicos que la atestiguan como tal, a saber, que el «se» cotidiano se comprende de manera más o menos explícita, como *no* siendo la forma más propia de estar en el mundo[10]. En esa misma medida, tiene sentido hablar de una represión o huida de sí mismo[11], obviamente de manera pre-sentida e imprecisa. Tal es la manera como la «caída» da a entender una forma de ser sí mismo más originaria. Por el contrario, todos los caracteres «fenoménicos» de dicha estructura, su poder seductor, tranquilizante y alienante (*versucherisch, beruhigend, entfremdend*) con que Heidegger la pinta[12], suponen más que esa pura negatividad de la no-propiedad.

[10] «Que el *Dasein* puede ser de tal forma que inmediata y regularmente no es él mismo, sino que se absorbe en el "se", es un resultado (*Befund*) fenoménico, que a la vez remite a que el ser del *Dasein* hay que buscarlo en los posibles modos de ser de sí mismo» (20, 342).

[11] Huída de sí mismo es la caracterización de conjunto que Heidegger propone para todas las formas en que se vive la cotidianidad (charla, curiosidad, etc.). Cfr., 20, 390.

[12] GA, 20, 388. Cfr. *Natorp-Bericht*, p. 10.

III. LA DESFIGURACIÓN COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL

Cuando se contempla, sobre el telón de fondo del proceso hermenéutico hasta aquí considerado, esta idea de una desfiguración primaria, inmediata y completamente arraigada en la propia estructura de la facticidad, la importancia que ella adquiere es absolutamente excepcional. Pues la crítica *interna* de la fenomenología, mediante la radicalización de los principios de evidencia y ausencia de supuestos, remitió la investigación del tema de la fenomenología —el ser de la intencionalidad— a una vida fáctica que se comprende implícitamente en su ser. De ahí la necesidad de apropiación de la situación hermenéutica en que en cada caso estamos (somos). La imposibilidad de que una reflexión objetiva pueda hacerse cargo de la facticidad significaba la ausencia de una donación evidente de la facticidad para sí misma, lo que hacía necesaria una interpretación crítica de actualidad y tradición, que constituía el momento esencial de la apropiación. Ahora bien, todo esto, que se deduce *grosso modo* lógicamente del rechazo de la reflexión como elemento del «ver» fenomenológico, se ve poderosamente reforzado por el movimiento «ruinante» de la vida. A su luz, la necesidad de una destrucción crítica de las representaciones públicas no es sólo consecuencia de la opacidad, de la *Diesigkeit* y falta de transparencia de la vida, sino de su radical carácter desfigurador, en cuanto momentos de la autointerpretación inmediata, siempre ocultadora-deformadora. Es la «caída» en cuanto tendencia estructural del ser fáctico que somos, la responsable ontológica del habitual carácter encubridor de la tradición. O, dicho de otra forma, la «caída» da marchamo ontológico al fáctico ser-así-habitualmente de la auto-interpretación cotidiana.

La consecuencia hermenéutica fundamental de este

movimiento de encubrimiento que es la «ruina» o «caída» es el *cuestionamiento de la originalidad de la orientación previa que la facticidad misma proporciona.* Hay, sin embargo, que reparar en que no todo en la idea-guía de la hermenéutica de la facticidad es pura desfiguración. La idea de ser-en-el-mundo como consonancia esencial entre mi yo histórico-práctico y las «cosas» como términos intencionales de mis comportamientos, con el mundo como horizonte, está ya dada en la *Umwelterlebnis,* el núcleo de la actitud natural. Por eso Heidegger no necesita, como Husserl, de ninguna reducción ni psicológica ni fenomenológica para que aparezca la esencial correlación yo-mundo: está ya formando parte de la actitud verdaderamente natural. El problema se plantea ante todo porque «ser en el mundo» es siempre ser en el sentido de «yo soy», tener que ser respecto de sí mismo, «ser en el sentido de ejecución de *tener"se"*», como dice Heidegger (61, 171). Y es en este sentido en el que la comprensión fáctica de nuestro propio ser no entrega sin más una orientación definitiva y carente de toda sospecha; por el contrario, ese momento fundamental del «tener*se*», del quién es el que se tiene, está profundamente afectado por la distorsión. La *auto*comprensión inmediata y oscura que propone la facticidad, y que es el *único* punto de partida posible para la indagación del tema de la fenomenología, es una máscara y eso quiere decir que ha de escudriñarse tras ella los rasgos originales. Lo cual no excluye la posibilidad de que sean parcialmente coincidentes con los aparentes, pero en todo caso se necesita de una des-velación, de una retirada de las máscaras para una comprensión de lo original. Y en esto consiste exactamente para Heidegger la hermenéutica: desvelación, paso crítico a través de la deformación hacia la faz originaria. Pero la metáfora de la máscara propuesta por el propio Heidegger no es del todo esclarecedora, pues

da a enteder que la hermenéutica consiste en último extremo en un *ver*, en el sentido intuitivo, óptico, del término: tras la retirada de la máscara *vemos* la cara originaria, ahí presente. Sabemos, sin embargo, que esto no es así, que el comprender*se* no es ver reflexivamente la vivencia-objeto presente, sino una manera de ser, un *Vollzug* de la misma vida, que en su ejercicio se comprende implícitamente, de manera originaria o no. Por tanto, la comprensión originaria es la ejecución de comportamientos que in-objetivamente dan a entender el ser mismo de la facticidad.

De la reconducción de la facticidad desfigurada hacia su cara originaria depende, pues, toda la suerte de la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*. La posibilidad de establecer verdaderamente en qué consiste justamente ese abismo entre la constitución de ser de la «conciencia» y la forma de ser de la «realidad» está en estricta dependencia del «recto acceso» a la comprensión de este ente que somos todos nosotros, individuos humanos. Mas si la primera y apriórica[13] noticia que de nosotros mismos tenemos es una distorsión, la orientación que de ella recibimos necesita de una interpretación discriminadora, que necesita a su vez, como es obvio, de una cierta guía o esbozo (*Entwurf*) que anticipe el sentido. Pero —éste es el problema hermenéutico central— ¿cómo se realiza el paso desde la comprensión deformada hacia la comprensión original, sin el que la hermenéutica como autoconocimiento de la facticidad es una empresa vana?

Dos condiciones enmarcan, a mi juicio, necesariamente esta cuestión. La primera, que ese paso no puede consistir en un ejercicio de la reflexión. Esto está exclui-

---

[13] Apriórica en el peculiar sentido heideggeriano de «lo siempre ya en», que aúna facticidad y aprioridad.

do por las razones que hemos ya detenidamente estudiado[14]. En tanto que posición teórica, la reflexión, tanto natural como fenomenológica, no accede más que a una objetivación de lo vivido, no al sentido de ejecución de los modos de ser; por otra parte la mera reflexión como percepción interna es incapaz de deshacer el poder de la interpretación pública.

La segunda consideración es que en, cuanto fenómeno, la autocomprensión caída no entrega como orientación posible más que la oscura conciencia negativa de no ser la forma más propia de ser, de conllevar una especie de represión. Lo cual no dice nada sobre el posible modo propio de ser; no da ninguna indicación sobre en qué pudiera tal cosa consistir. Téngase en cuenta que no se trata de *hacerse una idea* de la posible existencia propia; ninguna idea o pensamiento, en el caso de que quisiéramos, a partir de la pura negativadad de lo im-propio, idear una forma propia de sí mismo, es una orientación válida. Pues no pasaría de ser una pura mención (*Meinung*) vacía, que sin su cumplimiento, sin su efectiva realización o ejecución, no constituiría nunca un modo de ser. Sin estar presente en el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) de los comportamientos es una mera ficción. Y de esto se trata: el sí mismo propio o es un sí mismo *vigente* implícitamente en el comportamiento o es una pura sombra negativa de la cotidianidad. Tal es necesariamente la alternativa cuando se parte de que el «sí mismo» es un momento, radicalmente no autónomo, de la facticidad, que se da habitualmente *per modum negationis*.

En lo que resta de capítulo quisiera enfocar el estadio final de la hermenéutica fenomenológica con arreglo a estos dos supuestos.

---

[14] Cfr. Cap. III.

IV. EL CONTRAMOVIMIENTO DE LA DESFIGURACIÓN

En el momento más decisivo de su empresa de autoconocimiento, la hermenéutica se encuentra, pues, ante la encrucijada de interpretar categorialmente, en conceptos que reflejen los modos de ser, una facticidad, cuya comprensión de sí misma lleva implícita una indicación de su in-autenticidad. De acuerdo con el rechazo de la reflexión como forma, natural y filosófica, de autocomprensión, la posibilidad misma de que la hermenéutica alcance su estadio final depende de que en el terreno de la propia vida fáctica se origine un cuestionamiento de sí misma, crezca una *Fraglichkeit,* que no sea producto de una teorética voluntad de saber que cambie radicalmente la actitud —el *Vollzugssinn*— en la que la vida fáctica se desarrolla, sino un comportamiento, él mismo prerreflexivo, que proporcione la dirección a la interpretación filosófica. Sólo así se garantiza que la forma de deshacer el encubrimiento no sea inventada, meramente imaginada, conceptual, como Heidegger parece pensar de la mediación dialéctica, cuya superación de la inmediatez aparente no surge a partir del darse de la cosa misma[15].

Tal es, a mi modo de ver, el sentido de ciertos pasajes muy significativos del *Natorp-Bericht* y del curso de 1921-1922, en los que Heidegger habla de un «contra-movimiento» (*Gegenbewegung*) engendrado en la propia facticidad, de donde arranca la posibilidad de una interpretación genuina. «El ser en sí mismo de la

[15] Cfr. 61, 150. Hegel, señala Heidegger, tuvo el certero instinto de luchar contra la inmediatez de eso que la teoría del conocimiento y el filosofar trascendental estiman como lo dado, pero no es la mediación dialéctica el modo de superar el velamiento de la facticidad.

vida, accesible en la propia facticidad, es de tal tipo, que sólo puede ser visto y alcanzado a través del rodeo por el contramovimiento contra el cuidado "cadente". Este contramovimiento, en tanto preocuparse de que la vida no se pierda, es el modo en que se temporaliza el ser auténtico de la vida que puede ser captado» (NB, 13). «La preocupación de la vida fáctica por su existencia no es, por su parte, un abismarse en reflexiones egocéntricas; es lo que es sólo como contramovimiento contra la tendencia de la vida a "caer", lo cual quiere decir que es justamente en la, en cada caso, concreta movilidad del tratar y del ocuparse-de. El "contra" en cuanto "no" anuncia un rendimiento (*Leistung*) ontológico originario. Mirando a este sentido constitutivo tiene la negación el primado originario sobre la posición» (NB, 14). Es, pues, claro, que Heidegger sitúa este contramovimiento en el mismo plano de la vida espontánea, natural, como una posibilidad que ésta realiza sin por ello abandonar su constante ocuparse habitual del mundo. ¿En qué consiste ese contramovimiento y cómo se coordina con la inmediatez ocultadora de la vida fáctica?

La primera idea que lo constituye es la de la cuestionabilidad, la *Fraglichkeit*, la puesta en cuestión de lo inmediato[16]. Que la existencia sólo se hace evidente «en el ejercicio de cuestionar la facticidad» (NB, 14) sólo tiene sentido si es un cuestionar él mismo fáctico, lo cual significa que, de un lado, esté motivado, fundado en la cosa misma, en el hecho de que la facticidad se muestre como cuestionable y, por otro lado, que el ejercicio de ese cuestionamiento se lleve a cabo en la propia vida, como una forma de vida o modo de ser, y no como una curiosidad de gabinete.

Ahora bien, esa cuestionabilidad en la cosa misma,

---

[16] Cfr. 61, 151-155; 63, 17; NB, 14.

sólo puede ser el modo negativo con que la facticidad vive su cotidianidad, el hecho de que, al darse como no siendo ella misma, apunta a otro posible modo de ser sí mismo. El cuestionamiento de la facticidad está ligado a esta negatividad vivida, que es su primer asidero, su punto de inserción, pero el contramovimiento que ella anuncia no se reduce a esa oscura conciencia negativa. Pretende, por el contrario, llevarla hacia el sentido de ser que deja entrever como posibilidad contrapuesta. En eso justamente consiste para Heidegger la hermenéutica como empresa filosófica: en continuar, sin abandonar su propio terreno fáctico y espontáneo, el contramovimiento cuestionador: «una movilidad anti-ruinante es el ejercicio filosófico de interpretación y lo es llevándose a cabo en el modo de acceso apropiado de la cuestionabilidad» (61, 153).

Pero la pura puesta en cuestión, la destrucción de la máscara dada como forma no originaria de ser, no puede constituir todo el sentido de ese movimiento contra, por muy atractivo que el ejercicio des-constructivo pueda en sí mismo parecer. Pues, aunque la posibilidad de concebir la hermenéutica como deconstrucción permanente y sin fin esté, en las formas actuales de posmodernismo, muy extendida y practicada, es claro que la hermenéutica fenomenológica es incompatible con ella. No puede, ciertamente, negarse que Heidegger ha puesto constantemente el acento en la destrucción crítica como momento hermenéutico esencial, pero es siempre[17] una destrucción *hacia* un sentido apuntado, precomprendido en el hecho mismo de destruir y que, a través de la destrucción, llega al estado de fenómeno. La posibilidad de la forma auténtica de ser no es una idea regulativa negativa, un puro acicate a deshacer lo dado,

[17] En esta etapa fenomenológica, se entiende.

sino algo realizable. ¿Cómo podría ser presentida como un ser *propio* posible, si no pudiera ser fácticamente *apropiable*? Pero es que, además, ya hice antes notar que sin un cierto sentido de ese ser propio, la destrucción crítica carecería de orientación válida, y no pasaría de ser un pasatiempo arbitrario: «El "absorberse en" tiene, en sí mismo, como toda movilidad de la temporalidad fáctica, una, más o menos expresa y aceptada, retrovisión (*Rücksicht*) de aquello de lo que huye» (NB, 13). Si la hermenéutica no dispusiera de ella y por tanto, de la posibilidad de ejercerla, la destrucción hermenéutica en nada se diferenciaría de ese cuestionar inventado, *erdenklich*, ficticio, juego crítico artificial, que está, para el apasionado Heidegger de estos años, en las antípodas de la autenticidad filosófica.

Por eso, la idea fenomenológica del estar dado por sí mismo (*Selbstgegebenheit*) vuelve, también aquí, a reclamar su presencia. «En el cuestionar llega precisamente la vida fáctica a su genuinamente propia autodonación, donde autodonación no debe ser identificada con el modo de darse lo inmediato del mundo, y tampoco con el modo de la autodonación específicamente teorética, posicional, que toma la forma de la intuición impletiva en las diversas regiones objetivas afectadas por la tendencia cognoscitivo-explicativa y que tiene, de acuerdo con ello, sus propias formas teoréticas de pretensión de evidencia, legitimidad y validez» (61, 153). La fuerte oposición a la fenomenología ortodoxa se hace sentir una vez más... para, sin embargo, permanecer dentro de su marco metódico: que el ser originario de la vida no se dé en conformidad con las exigencias del husserliano principio de todos los principios no significa que no tenga su propia forma de darse, y a ello apunta el contramovimiento que surge en la vida fáctica como cuestionamiento de la inmediatez vivida.

No es pues, de extrañar, que en varias ocasiones

Heidegger hable de una *Grunderfahrung*, de una experiencia fundamental que estaría en la base y que abriría la posibilidad misma de la hermenéutica como acceso al ser más propio de la vida fáctica. «El arranque (*Einsatz*) hermenéutico —aquello, en que todo está puesto como a una carta—, así pues, el "como qué" es de antemano captada la facticidad, el carácter ontológico decisivo de que se parte, no puede ser algo inventado; pero tampoco es una posesión definitiva, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, lo cual significa aquí de un estar filosóficamente despierto, en el que el *Dasein* se afronta a sí mismo» (63, 18). Ninguno de los textos anteriores a 1925 especifican en qué consiste exactamente esa experiencia fundamental de la que depende la guía ontológica decisiva para la interpretación del ser de la facticidad, cuya prolongación explícita es la hermenéutica filosófica. Sólo a partir de los *Prolegomena* de 1925, que siguen ya una disposición semejante a la de *Ser y tiempo*, se deja ver que son fundamentalmente la experiencia de la angustia, del estar-a-la-muerte y de la voz de la conciencia quienes cumplen la tarea esencial de ponernos delante de nuestro propio ser; poner delante, que, como sabemos, no significa captarlo intuitivamente, sino comprenderlo inobjetivamente en el ejercicio de los comportamientos.

Es patente que sólo a partir del momento en que Heidegger descubre el sentido fenomenológico de los afectos como el modo primario de encontrarnos con nosotros mismos, puede empezar a elaborar filosóficamente esa experiencia fundamental, que estaba sin duda ya jugando un papel hermenéutico clave. El curso de 1925 establece con toda claridad el concepto de *Befindlichkeit*, que es elegido precisamente «para, con el encontrarse (*sich befinden*), evitar de antemano cualquier tipo de reflexiones sobre sí mismo» (20, 352), y al que le atribuye el carácter de «*A priori* del estar abier-

to y del estar descubierto» (20, 354), por tanto la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo y de lo mundanal[18], de la totalidad misma del ser de la vida fáctica. Ahora bien, la angustia es justamente aquella forma de encontrarse en el que el «ante qué» (*Wovor*) y el «por lo que» (*Worum*) se siente uno así es el *Dasein* mismo. De ahí que constituya una forma privilegiada de autorrevelación. Pues bien, la angustia muestra que «el *Dasein* es de tal manera que él es esta facticidad peculiar, que es su facticidad misma. Que el *Dasein* "es" y "no que no es", no es en él una mera propiedad, sino que puede ser experimentado por él mismo en una experiencia originaria, que no es otra cosa que el encontrarse de la angustia [...]. La angustia no es más que la pura y simple experiencia del ser en el sentido del ser-en-el-mundo» (20, 403). La ausencia de determinación mundanal de la angustia, el que en ella nada concreto pasa, es una completa reducción a nosotros mismos en cuanto pura facticidad: la absoluta impotencia ante el hecho de que somos así y no podemos no serlo[19], nos sitúa de golpe ante la única posibilidad de ser: la de asumir las posibilidades que en cada caso somos y el mundo mismo como horizonte total de nuestro tener que ser. La inhos-

[18] Por cierto, que en este curso, los términos *Erschlossenheit* y *Entdecktheit* todavía no han alcanzado su fijación definitiva y se utilizan justamente al revés que en *Ser y tiempo,* es decir, el primero hace referencia a las cosas y el segundo al *Dasein.*

[19] «En cuanto aquello, ante lo que la angustia se angustia, es esta nada, en el sentido de "nada mundanal determinado", la nada aumenta justamente la cercanía, la posibilidad del poder-ser y del no-poder-hacer-nada-en-contra. Este absoluto desamparo contra lo amenazante, porque es indeterminado, nada, no ofrece ningún asidero para poder superarla; la orientación cae en el vacío. Esta indeterminación mundanal de aquello ante lo que se angustia la angustia, va acompañada constitutivamente de la indeterminación de aquello *por lo que* se angustia la angustia» (20, 401-402).

pitalidad de la angustia arranca de raíz el cotidiano reposar en las cosas y preocupaciones mundanas, a las que inmediatamente está entregada la facticidad, que por ello no se comprende como tal facticidad pura, sino como el yo determinado por cada una de las acciones que realiza y las cosas que trata. La comprensión de sí mismo, que el cuidado habitual insinúa, se ve así desbancada por el contramovimiento irrefrenable del encontrarse inhóspito de la angustia. Ésta abre, pues, el campo fenoménico de autodonación, a partir del que se hace posible la determinación de la originariedad pre-comprendida. Como es bien sabido, son los fenómenos del estar-a-la-muerte y de la voz de la conciencia quienes completan la determinación existencial del sí mismo, que se cumple en la resolución (*Entschlossenheit*). Pero es la angustia, como encontrarse autorrevelador de la facticidad, quien constituye esa experiencia fundamental que abre la posibilidad de comprensión originaria de sí mismo.

V. REDUCCIÓN HERMENÉUTICA Y REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

La breve referencia a la angustia y a los otros existenciales en los que el pensamiento, ya madurado de *Ser y tiempo*, sitúa la «conciencia» del sí mismo pleno, no tenía, como es obvio, la pretensión de repetir o discutir la interpretación que Heidegger realiza, ni de analizar su significado ontológico, sino de destacar su papel metodológico fundamental, como cumplimiento del programa hermenéutico de una ciencia de los orígenes. La crítica más reciente ha visto con gran claridad esta función de experiencias «existenciales», otrora consideradas coyunturales, propias del dramatismo de la época. Así, Barbara Merker, autora de un sugerente libro sobre

la relación de Husserl y Heidegger[20], señala, en referencia a la destrucción hermenéutica de las representaciones encubridoras de la «publicidad», que «Heidegger parece creer que tal destrucción de mitos y dogmas carecería de "hilo conductor" y de "indicador" si no hubiera, ocasional y contingentemente, vivencias especiales e indisponibles en las que ya, preontológicamente, llevamos a cabo la destrucción y en las que nos mostramos en nuestra autenticidad»[21]. Igualmente J.-F. Courtine ha analizado la significación metodológica de la angustia, parangonándola con la reducción fenomenológica[22], parangón que me parece muy acertado y sobre el que enseguida volveré.

En las páginas anteriores he tratado de mostrar que la exigencia de una *experiencia* fundamental de mostración del ser de la facticidad, superadora de todas las ocultaciones, es consecuencia de que la hermenéutica de Heidegger permanece fiel, pese a la crítica de la reflexión y de la intuición impletiva, a la idea de una autodonación (*Selbstgebung*) *originaria*, sin la que la anticipación de sentido (*Vorhabe-Vorsicht*) permanece oscura y vacía. Por ello no puede resignarse a la idea de una orientación previa arbitraria, tomada de no importa qué capricho individual o social, ni tampoco a la pura imaginación deconstructiva. De ahí la vigencia de la problemática metodológica del «recto acceso». Ahora bien, en la medida en que esa experiencia originaria no se

---

[20] *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*. Zu Heidegger Transformation der Phänomenologie Husserls. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

[21] B. Merker, *Konversion statt Reflexion*, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), «Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten», Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 229.

[22] J. F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1989, pp. 233-247.

limita a llenar, como una intuición impletiva, un significado dado, sino que rompe y reduce la desfiguración del sentido previo, es por lo que resulta pertinente realizar una comparación ilustradora con la reducción fenomenológica.

De entrada, tal comparación parece absolutamente fuera de lugar, desde el momento en que la epojé, primer paso de la reducción, consiste justamente en desconectar la tesis de la actitud natural, en no co-ejecutarla, mientras que Heidegger ha repetido hasta la saciedad que sólo en esa coejecución, en la realización de los propios comportamientos de la facticidad inmediata, cabe comprender el ser de la vida intencional. Esto es menester mantenerlo constantemente y tomarse en serio el carácter no reflexivo de la autorrevelación que Heidegger atribuye a la angustia: no es la reflexión sobre la angustia quien manifiesta el ser de la facticidad, sino la angustia misma. Es este ejercicio de la propia actitud natural, radicalmente pre-filosófico, quien deshace el encubrimiento. No hay, pues, ninguna desconexión de la facticidad naturalmente vivida; cuando Heidegger ha hablado alguna vez de *Ausschaltung* (desconexión) lo ha hecho precisamente para indicar la necesidad de abandonar la actitud teorética imperante en el método fenomenológico[23].

Sin embargo, el significado general del contramovimiento que la propia vida fáctica inicia contra su encubrimiento guarda un claro paralelismo con la epojé fenomenológica, pues supone, justo en la medida en que des-vela el encubrimeinto como tal, no estar inmerso en él, salirse de la creencia general en la que la facticidad vive. Ciertamente esa creencia no es lo que Husserl llama la «tesis general» de la actitud natural, la realidad del

[23] Cfr. 61, 153.

mundo, pero la comprensión del ser de la facticidad requiere, en el mismo sentido que la epojé, un movimiento de repliegue, de despegue de la inmediatez desfiguradora de la vida fáctica. Tomando, significativamente, pie en un texto de Pascal y no de Husserl[24], una nota, añadida por los editores al curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* declara que «es equivocado, precisamente para la finalidad de ver la movilidad de la vida, de llevarla objetivamente al «tener previo» de la explicación categorial, aferrarse a ella, coejecutar (*mitzumachen)* la movilidad como tal. La *movilidad* sólo se ve verdaderamente desde la respectiva y genuina «*parada*» (*Aufenthalt*). La parada existencial, en la parada; ¿qué establecer como detenimiento (*Stillstand*)? Pero justo por ello la tarea suprema (es) ganar la auténtica y no arbitraria parada [...]. Pararse en la vida misma, en su sentido objetivo y de ser: Facticidad. Abstenerse (*enthalten*) de la movilidad ruinante, es decir, tomar en serio la dificultad, llevar a cabo, proteger, el difícil estar despierto» (63, 109). El tenor de este apunte, pese a ser, como nota de trabajo, extremadamente escueto, es indiscutible: el contramovimiento se realiza en la facticidad, pero es en ella una suerte de detenimiento, de no proseguir el movimiento de la vida cotidiana. Las expresiones *mitmachen* (co-ejecutar), *sich enthalten* (abstenerse), típicas del lenguaje de la epojé, están claramente sugiriendo el paralelismo. La des-velación de la «caída» es una suspensión de la creencia en que habitualmente estamos.

---

[24] El texto de Pascal que Heidegger comenta es el siguiente: «Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble y aller. Celui *qui s'arrête* fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe». *Pensées et Opuscules,* ed. Brunschwick, n.° 382.

Por ello este paralelismo es perfectamente legítimo y fundado en la cosa misma. Pues bien, prosiguiendo en él, se puede ir más allá de su significado general y ver en la experiencia originaria de la angustia una suerte de reducción hermenéutica enteramente equivalente a la reducción fenomenológico-trascendental. En efecto, ese particular temple de ánimo desconecta y transforma la comprensión cotidiana en la que estamos, nos reduce a nuestro propio ser y revela la facticidad como el fundamento infundado (*Abgrund*)[25].

Lo primero no es, lo hemos visto, la instalación en una nueva actitud, pero sí una experiencia que distancia y aleja la comprensión habitual en la que-siempre-ya-estamos, y que oculta la vida auténtica. Lo mismo que para Husserl la actitud natural era ante todo un objetivismo naturalista, una comprensión de todo lo que hay como cosas del mundo, del que la reificación o naturalización de la conciencia es su consecuencia, comprensión que sólo una constante y consecuente reflexión hacia la vida de la conciencia podía romper, la reducción hermenéutica de Heidegger corta el reflejo de las cosas sobre el sí mismo de la facticidad y abre la comprensión de ésta[26]. Una críptica nota del curso de 1921-1922 insinúa el paralelismo: «prescindir del objeto; sentido positivo de la re-ducción de Husserl» (61, 39)[27].

En segundo lugar, el resultado de esa suspensión es la mostración del ser de la vida fáctica: éste deviene fenómeno, se hace comprensible, es decir, su sentido

---

[25] La expresión *Abgrund* aplicada a la facticidad percibida en el temple de ánimo de la angustia se encuentra ya en *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, 20, 402.

[26] « En la angustia se hunde lo a la mano mundanal, el ente intramundano en general» dice gráficamente el § 40 de *Ser y tiempo.*

[27] *«weg vom Gegenstand; positiver Sinn der "Re-duktion" Husserls».*

auténtico se da a entender. Del mismo modo que en la reducción fenomenológica aparece la vida pura de la conciencia, ignorada como tal en la actitud natural, pero estando sin embargo implícita en ella, el ser del *Dasein* comparece como tal en la integridad de sus estructuras fácticas sólo en el sentimiento de la situación fundamental que es la angustia.

En tercer lugar, el sentido fundamental que manifiesta la angustia es la facticidad pura como nuestro propio ser. Que somos la facticidad y no simplemente estamos en ella significa que es el horizonte irrebasable, último, de nuestro poder-ser, el cual no sólo no se despega, sino que se identifica con ella. La facticidad se revela como lo absolutamente originario, más allá de lo cual ningún *Vollzug* alcanza. Es el paradójico momento trascendental de la facticidad, por el que su carácter de fundamento último del sentido sólo puede ser calificado, en cuanto fáctico, de *Abgrund,* de fundamento incapaz de fundamentar, en el sentido teorético-cognoscitivo. La angustia, como reducción trascendental, se mueve absolutamente fuera de ese plano epistemológico en el que vive y cobra sentido la reducción husserliana, por la que los rendimientos de la conciencia trascendental aparecen como la donación última y originaria de sentido. El carácter revelador de la angustia no da validez última, pero muestra la pura facticidad como *origen.* El significado ontológico de esta facticidad originaria, de este «que es» irrebasable, es lo que la reducción toerético-epistemológica de Husserl no puede ver, porque ni ejecuta ni coejecuta el temple de ánimo imprescindible. Por ello Heidegger, de forma confusa, como vimos, le reprochaba dejar fuera la existencia.

Ciertamente este paralelismo no debe seducirnos hasta el punto de hacernos olvidar que la reducción hermenéutica de la desfiguración fáctica no es una serie de

operaciones metodológicas, libremente adoptadas. Justamente todo el esfuerzo de la hermenéutica heideggeriana es mostrar que *eso, precisamente eso* —operaciones metódicas reflexivas—, es lo que jamás puede llevar a la reducción requerida. En este punto la contraposición entre reducción fenomenológica y reducción hermenéutica es radical: mientras aquélla es un acto enteramente libre, que podemos asumir y aprender a ejercer metódicamente, la reducción hermenéutica pende de un temple de ánimo, que «se apodera de nosotros», en el que se está o no, y mientras no se está o se ha estado en él lo conocemos «de oídas», como pura mención significativa. Gracias precisamente a no ser un acto reflexivo, elaborado, la angustia tiene, como todos los temples de ánimo, ese privilegiado poder autorrevelador.

La reducción hermenéutica, en la que llega a cumplimiento la idea un saber originario, se lleva, pues, a cabo en el interior de la «posición» de la vida fáctica, estando, sin embargo, en cierta medida contra ella, de ahí la idea de un movimiento-contra dentro de la movilidad general de la vida fáctica. La ruptura, típica del planteamiento general de la hermenéutica de Heidegger, de la oposición ser-conocer, así lo exige. Si la vida fáctica no dispusiera desde sí misma de la posibilidad de una comprensión genuina de su ser, ninguna reflexión filosófica lo lograría. De ahí el valor hermenéutico extraordinario que cobran peculiares formas de pasividad, de afección, involuntarias e irreflexivas como los temples de ánimo. Barbara Merker ha visto con gran acierto «cómo Heidegger sustituye los rendimientos que tradicionalmente son atribuidos a la reflexión, por un acontecimiento indisponible, que él interpreta, en analogía con la tradición teológica, como revelación y conversión, como despertar y volver a nacer»[28]. Dejando

---

[28] O.c, p. 231.

aparte la referencia, que no puedo discutir aquí todo lo que fuera necesario, a la inspiración teológica, el diagnóstico me parece adecuado. Buena parte de este trabajo ha consistido en mostrar por qué esa sustitución es necesaria y qué supuestos la hacen inteligible.

VI. LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD Y LA POSIBILIDAD DE LA ONTOLOGÍA

Si la tarea primordial de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad consistía en conseguir una ontología de la vida como ciencia originaria, su misma posibilidad depende de este desvelamiento último que, por la vía de los temples de ánimo, se produce *contigentemente* en el curso de su realización. La hermenéutica, en tanto que filosófica, no puede, pues, mediante un acto de libre reflexión como la duda cartesiana o la epojé fenomenológica, abrir el campo ontológico propiamente dicho, el ser de la vida, si éste no le es ya abierto por ella. Por eso, frente al *vollziehen* de la vida fáctica, la filosofía no es re-flexión, sino *nach-vollziehen*, repetición que hace suyas como propias, como viviéndolas en su propio sentido de ejecución, las vivencias originales. En eso consiste la continuidad esencial entre vida y filosofía, entre hermenéutica pre-ontológica y hermenéutica ontológica. Hemos visto, sin embargo, las internas e insolubles dificultades que esa repetición implica[29], amén del problema añadido que para el estatuto de la filosofía representa su absoluta dependencia de fenómenos óntico-existenciales, puramente individuales y contingentes, como un determinado temple de ánimo.

[29] Me refiero particularmente a la problemática de la orientación previa y a la explicación *categorial* de la vida fáctica, que he tratado en los Capítulos IV y VI.

Pero importa, por último, volver sobre la cuestión del ser, que ha conducido todo el proceso hermenéutico, desde el momento en que objeto y sujeto de la ciencia originaria se identificaron en el ser de la vida fáctica. «El objeto de la investigación filosófica es la existencia humana en tanto que interrogada por su carácter de ser» (NB, 3), decía Heidegger, y en este sentido la reducción hermenéutica lleva a cabo la retroferencia de la comprensión inmediatamente dada en la actitud natural hacia su ser, paso de ente a ser que los *Grundprobleme der Phänomenologie* caracterizaban como reducción fenomenológica[30]. Como Fink ha perfectamente hecho notar, el ocultamiento de la «actitud natural» de la vida fáctica consiste entonces en el velamiento de la diferencia ontológica entre ente y ser, y en la consecuente igualación implícita del ser de todos los entes[31]. La hermenéutica fenomenológica de la facticidad constituye el intento de hacer aflorar esa diferencia mostrando que la comprensión de nosotros mismos es meramente óntica y no explícitamente ontológica: nuestro modo propio de acontecer queda cegado, comprendido como un ente mundanal.

Ahora bien, a partir del curso, tantas veces citado de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, el proyecto hermenéutico queda explícitamente vinculado a la Ontología, no ciertamente como disciplina, pero sí como investigación del significado de ser en general. Hasta entonces, el diseño de la ciencia de lo originario respondía más bien a la fusión de la perspectiva fenomenológica con la concepción de la vida proveniente

---

[30] «Para nosotros la reducción fenomenológica significa la retroferencia de la mirada fenomenológica desde la captación, siempre determinada, del ente hacia la comprensión del ser (pro-yectar el modo de su desvelamiento) de este ente» (24, 29).

[31] E. Fink, o. c., p. 42.

de la *Lebensphilosophie*. El problema de la *Vorhabe* y de la *Vorsicht* —de la orientación previa en general— se ceñía al pre-concepto con el que se abordaba la vida humana, no a la comprensión pre-ontológica general. La vinculación de este proyecto de analítica de la vida fáctica con la ontología general tiene, sin embargo, un claro fundamento en la propia facticidad, a cuyo autoconocimiento responde la hermenéutica: la comprensión de la anticipación de sentido que la orientación previa ofrecía era una comprensión de *ser*, es decir, no se limitaba a dejarnos entrever características antropológicas más o menos importantes, sino que se articulaba en el qué y en el cómo de la comprensión de todo ente. El sentido particular del «yo soy» implica esa articulación fundamental (*Grundartikulation*), como Heidegger la denominará posteriormente[32], que es anticipada en la comprensión de todo ente, y de la que el ser de la facticidad es una modulación, como la *Vorhandenheit* de las cosas del mundo es otra. Nuestro ser no es un caso particular de un ser genérico, pero es comprendido a la luz del ser, co-implicando un sentido de ser en general que se muestra justamente como *no* identificándose, como no reduciéndose al nuestro. Apropiarse de la situación de partida, de la orientación que precede la captación de una objetividad determinada, es una exigencia de la hermenéutica, de ahí que el «concepto» ser en general, que es lo absolutamente pre-comprendido, tenga una clara primacía hermenéutica.

La hermenéutica de la facticidad tenía entonces que

[32] Cfr. 24, p. 24: el problema de la articulación fundamental del ser (*Grundartikulation des Seins*) es la cuestión de la «necesaria copertenencia de esencia y modo de ser y de la pertenencia de ambas a la unidad de la idea de ser» (die notwendige *Zusammengehörigkeit* von *Was-sein* und *Weise-zu-sein* und der *Zugehörigkeit beider in ihrer Einheit zur Idee des Seins überhaupt*»).

constituir, a la par, una forma peculiar de ontología. Ella debía preparar el suelo fenoménico, es decir, ocuparse de la cuestión de «a partir de qué campo ontológico (*Seinsfeld)* habría que producir el decisivo sentido de ser que guía toda problemática» (63, 2). Justamente esta cuestión es la que la fenomenología no planteaba, centrada en la ontología como hilo conductor para los problemas de la *constitución* de la objetividad[33] y que, no obstante, estaba supuesta en la capital distición fenomenológico-trascendental *ser* como conciencia/*ser* como realidad[34]. No hay, sin embargo, en el desarrollo de la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» el menor esbozo de un tal sentido de ser en general. Ella no supera la diferencia ontológica «secundaria» que el parágrafo final de *Ser y tiempo* consideraba estrictamente preliminar: «lo que tan luminoso parece, la diferencia entre el ser del *Dasein* existente frente al ser de los entes que no son el *Dasein* (realidad, por ejemplo), es sin embargo sólo el punto de partida (*Ausgang*) de la problemática ontológica, pero nada en lo que la filosofía pueda descansar» (SZ, pp. 436-437). La aporía final, bien conocida, de *Ser y tiempo*, la imposibilidad de que la originaria constitución de ser del *Dasein*, en tanto que «aquí del ser», en tanto que pro-yecto temporal de ser, funcione *efectivamente* como horizonte trascendental del sentido de ser en general[35], se deja implícitamente

[33] Ésta es la concepción que de la ontología fenomenológica tiene Heidegger en 1923: una teoría de la constitución de las regiones de objetividad. Cfr. 63, 2.

[34] Cfr. 20, 140, 178.

[35] Imposibilidad que, en último extremo, es patente que cuestiona la misma base de la ontología fundamental, la primacía óntico-ontológica de la existencia humanana. Cfr., a este respecto, el trabajo de Jean-Luc Marion, contenido en *Réduction et donation*, «Question de l'être ou différence ontologique».

reconocer a partir de la problemática hermenéutica que antecede a la obra mayor de Heidegger. En efecto, el sentido de ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica; por el contrario, se ve más bien obligada a reconocerlo como lo absolutamente antecedente. En su momento de máxima des-velación la hermenéutica nos sitúa ante el ser fáctico que somos, ante nuestro puro poder-ser, pero que se comprende *ya* articulado como ser. El sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) y temporalización (*Zeitigungssinn*) auténticos de la existencia no pueden convertirse en condición de la posibilidad del sentido mismo de ser sin verse *a priori* envueltos en él. La vía para la «inversión» hacia una fundamentación ontológica y no óntica de la ontología se dibuja ya en el horizonte[36].

---

[36] Me refiero, como es obvio, a la cuestión abierta que Heidegger planteaba al final de *Ser y tiempo*, ¿se deja la ontología fundar *ontológicamente* o necesita de un fundamento *óntico* (el existente humano, en su caso)?

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Heidegger utilizadas

Los escritos recogidos en la *Gesamtausgabe* (GA) son citados directamente por el número del tomo y a continuación la página. Los que no se encuentran integrados en ella son citados según unas siglas que se especifican a continuación. *Sein und Zeit* (SZ) es citado por la paginación de la edición original, conservada en las ediciones posteriores. Las traducciones de los textos son siempre del autor.

Zur Bestimmung der Philosophie (GA, 56/57). Contiene los tres primeros cursos de la primitiva época de Friburgo.

Grundprobleme der Phänomenologie (GA, 58).

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (GA, 59).

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA, 61).

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (GA, 63).

Platon: Sophistes (GA, 19).

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA, 20).

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (GA, 21).

Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA, 24).

Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen» (AKJ), en H. Saner, «Karl Jaspers in der Diskussion», München, 1973, pp. 70-100. Recogido en GA, 9.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (*Natorp-Bericht*) (NB), en Dilthey-Jahrbuch, 1989.

Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburgen Theologenschaft Juli 1924, Max Niemeyer, Tübingen, 1989.

El resto de las obras citadas, posteriores a *Sein und Zeit*, se dan con su referencia completa.

II. Obras de Husserl

Las citas se hacen habitualmente por la edición de *Husserliana*, Martinus Nijhoff, La Haya.

Logische Untersuchungen. Husserliana, vol. XVIII, 1975, XIX-1 y XIX-2, 1984. La traducción de los textos citados se toma normalmente de la traducción de M. García Morente y José Gaos en la edición clásica de la Revista de Occidente, Madrid, [2]1967.

Die Philosophie als strenge Wissenschaft. En Logos, I, 1910-11. Reeditada en Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1981

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Husserliana, vol. III, 1950. La traducción de los textos citadós se toma de la edición de José Gaos, FCE, México, [2]1962.

Der Encyclopaedia Britannica Artikel. En *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana, vol. IX, 1962.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, vol. I, 1950. La traducción de los textos citados se toma de la edición de José Gaos y M. García Baró, FCE, México, 1985.

LA hermenéutica es uno de los movimientos filosóficos más influyentes en la actualidad. Su impulso más decisivo lo recibió de la publicación, hace ahora setenta años, de *Ser y tiempo,* la obra fundamental de Martin Heidegger. La génesis de esta obra, tras la publicación de numerosos inéditos que la precedieron, ocupa hoy a muchos historiadores del pensamiento contemporáneo, pero se hace necesario un ensayo sistemático de interpretación de la «hermenéutica de la facticidad», el proyecto primitivo del pensamiento heideggeriano que da lugar a *Ser y tiempo.*

La transformación hermenéutica de la fenomenología, a la vez que muestra el surgimiento de la ontología hermenéutica de Heidegger como un desarrollo coherente de la fenomenología, realiza un riguroso examen de los problemas *metodológicos* que ese desarrollo lleva consigo y que permanecen incólumes en la hermenéutica actual.



ISBN 84 - 309 - 3066 - 3





1212122